من من صاحب الفضل والاحسان
على العبد الضعيف المستهان
[illegible] بن محمد العربيلي الحسيني نسبا
الشافعي مذهبا غفر لهما
سنة ١١٣٩

كتاب شرح
شرح العقايد للعلامة
بدر الدين العرس
الحنفي نفعنا
الله به
وبعلومه

درى خرجت ناره واوريته ووريته
واستوريته وورية النار ورئتها
ما تورى به من خرقة او خطبة ا موسى

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم
اما بعد حمد الله الذي شرح للعقايد الاسلامية صدورنا وبين بالامور
الدينية امورنا والصلاة والسلام على من اورى زند الهدى لانارة
المشارع واروى العطاش الى المعارف بالعذب الصافي من الشرايع
احمد العالمين محمد المحمود في جميع افعاله واقواله وعلى نجوم الاهتدا
واعلام الاقتدا من اصحابه واله فهذا ايضاح لشرح عقايد الامام
النسفي برد الله مضجعه للراسخ التفتازاني طيب الله مهجعه على
وجه يتجلى به مخدرات سرايره وتسفر معه الوجوه المفسرات لضمايره
نفع الله تعالى به كما نفع باصله ورزقه القبول والاقبال من اهله
جرت عادة المصنفين بالافتتاح بالحمدلة تلو البسملة اقتدا بالتنزيل
او عملا بالاحاديث الواردة في ذلك بذلك قال الشارح الحمد لله سنشا لا مخبرا
اذ التحقيق انها انشائية معنى لتسميته قايلها بها حامدا ولو كانت خبرية
معنا لم يسم الا مخبرا ومعلوم انه لا يشتق للمخبر بشي اسم فاعل من ذلك الشي
اذ لا يقال لمن قال الضرب مولم ضارب ويتجه ان يقال جاز ان يسمى الشرع
المخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا وجوابه انه خلاف الاصل المتوحد
اي المتصف بالوحدة الحقيقية الذاتية المعبر عنها بجلال ذاته فتكون
الباء صلة التوحيد والمعنى المنفرد بالجلال فلا يشاركه فيه غيره وجاز كونها
للملابسة والمعنى المتصف بالوحدة الملابسة للجلال وليس التفعل
هاهنا للتكلف لامتناعه فيحمل على المعنى اللايق بالمقام كما في اسمه تعالى
المتكبر وكمال صفاته المتقدسة اذ لا مماثلة بين صفاته تعالى وصفات
الممكنات على ما سياتي بيانه المتقدس اي المتنزه في نعوت
الجبروت اي صفات الجلال والكبريا من الوجوب والقدم الذاتيين
والقيومية والقدرة الكاملة والارادة الشاملة الى غير ذلك ثم

الجبروت

الجبروت يقال باصطلاح خاص على عالم الروحانيات كما يقال الملكوت
على عالم المثاليات ويقال الملك على عالم الحسيات ويقتصر ذلك على
القايلين بالتجريد فمرادهم بالاول المجردات وبالثاني البرزخيات
وبالثالث الاطلس بما حوى على رايهم عن شوايب النقص وسماته
يعني ان النعوت المشار اليها تقتضي يقينا تنزهه سبحانه عن النقص
بالكلية وعن دلايله وعلاماته وشبه ذلك اصلا وراسا والصلاة
وهي منه سبحانه زيادة الاعتنا بعبده على نبيه محمد المويد بساطع
حججه واوضح بيناته اي حججه الساطعة وبيناته الواضحة والضمير
فيهما لله تعالى او لنبيه والمراد المعجزات وعلى اله واصحابه الموصوفين
جميعا بقوله هداة الحق الذين يهدون اليه والمراد به ههنا دين
الاسلام وما يتعلق به وحماته الذين يذودون عنه الفجار ويحمونه
من الاغيار وبعد الاصل اما بعد وكانهم تعوضوا عن اما المحذوفة
الواو وجي بالفا في الجواب لذلك او لم يعوضوها عنها وانما جي بالفا
نظرا الى الاصل فقيل فان مبنى علم الشرايع والاحكام اي العلوم
الشرعية من التفسير والحديث والفقه ومبنى الشي اصله الذي ينبني
عليه واساس قواعد عقايد الاسلام اي اساس اساس العقايد
او قواعد العقايد اذ الاساس والاس والقاعدة والاصل واحد
في هذا المقام والمراد بالعقايد ههنا الامور المعتقدة المستفادة
من الشرع كوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك واساسها الكتاب
والسنة والاجماع واساس ذلك الكلام لتوقف حجيتها عليه هو اي
المبني والاساس علم التوحيد والصفات اي الملقب بذلك او
الذي يبحث فيه عنه بدليل قوله الموسوم اي المسمى بالكلام الموصوف
على سبيل المدح بانه المنجي عن غياهب الشكوك الغيهب الشديد

السواد وعن ظلمات الاوهام لما كانت الاوهام ابعد عن العلوم
من الشكوك ناسب ان تضاف اليها الظلمات صريحا وكون علم الشرايع
والاحكام مبنيا على الكلام عني عن مزيد الافهام وان المختصر المسمى
تسمية مطابقة بالعقايد المنسوب تصنيفه للشيخ الامام المتقدم
في العلوم الشرعية والعقلية الهمام العالي الهمة في اقتنا الفنون
وتحرير المطالب العلمية قدوة علما الاسلام الاخذ بن عمه بلا واسطة
او بها وناسب ذكر القدوة الملقب نجم الملة والدين اي الشريعة
وهما واحد بالذات وان اختلفا بالاعتبار فاطلاق الدين من حيث الطاعة
والملة من حيث انها تملا وتكتب وهو ابو حفص عمر النسفي اعلا الله
درجته في دار السلام كما هي طبقته في الدنيا بين الانام ووجه
تسمية الجنة بذلك قول خزنتها للمتقين سلام عليكم طبتم فادخلوها
خالدين يشتمل هذا المختصر من هذا الفن الذي هو علم الكلام على
غرر العوايد ودرر الفرايد اي يشتمل على المسايل التي تشبه بالغرر
والدرر في السمو والنضارة اوردها المصنف في ضمن فصول من
الفن والفصل طايفة من المسايل اعتبرت مستقلة بالنسبة الى مسايل
اخرى من فن واحد هي اي تلك الفصول للدين قواعد موسسة
له واصول هي مبانيه و في اثنا نصوص ذكرها هي اي تلك
النصوص والمراد مدلولاتها لليقين المطلوب في الامور الدينية
الاصلية جواهر وفصوص يتحلى بها ويتجمل بغيتي يحصل بها الازدياد
والطمانينة والحاصل ان هذا المختصر يحوي فصولا تفيد
الامور الدينية الاصلية ونصوصا تؤكد ذلك اليقين الحاصل بتلك
الامور مع بلوغ المصنف في ذلك الى غاية لايقة بالمقام من
التنقيح والتهذيب اي تحرير المعاني وتجريدها عن الشوايب

ومع

ومع نهاية من حسن التنظيم والترتيب اي صوغ الالفاظ ووضعها
مناسبة من حيث التقديم والتاخير وغير ذلك فحاولت بجعل ارادة شرحه
حالا لي ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته اي المسايل التي اجملها
مصنفه مثل قوله والاكوان فيقول الشارح هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون ويبين معضلاته اي مشكلاته اما بان يصورها
تصويرا يتضح به او بان يقررها بالدليل وينشر مطوياته مثل قوله
في العين المقابل للعرض وهو اما مركب فيقول الشارح من جزين او اكثر
والفرق بين تفصيل المجمل ونشر المطوي ان تفصيل المجمل بيان المراد
به بخلاف نشر المطوي فانه اعم ويظهر مكنوناته هو بمعنى نشر
مطوياته يكن لما كان المقام اطنابيا تفنن با يراد المعنى بعبارتين
ومن فرق تكلف مع توجيه للكلام كلام المصنف بحمله على ما هو
اللايق وان كان خلاف الظاهر في ضمن تنقيح المعنى بتحرير
اللفظ المودي له من عبارة الشرح وتهذيبه كقول المصنف والالهام
ليس من اسباب المعرفة فيقول الشارح الظاهر انه اراد انه ليس سببا
لعامة الخلق الى اخر ما ذكره هناك وتنبيه على المرام في توضيح اي
تنبيه على المعنى المراد بايضاحه وجاز ان يراد توجيه الكلام
والتنبيه على المرام مطلقا سواء كان ذلك متعلقا بالمصنف او
الشارح وتحقيق للمسايل بايراد دلايلها عقيب تقريرها اي عقيب
تصويرها وبيان المراد منها وتدقيق للدلايل ببيان وجوه دلالاتها
الدقيقة الغامضة اثر تحريرها اي عقيب تلك الدلايل بايرادها بالالفاظ
المحررة والعبارات المعتبرة وتفسير للمقاصد اي مقاصد المصنف
ومطلقا بعد تمهيد اي بعد ان يقدم على ذلك التفسير ما يساعد
على فهم المعنى وتحقيقه عند الداعي اليه فيكون ساهد وقدم

لذلك المقصد بمنزلة مبادي العلم وتكثير للفوايد المتعلقة بهذا الفن
مع تجريد لها عن الحشو المنافي للتهذيب والتحرير فحاول لشرحه
حال كونه طاويا كشح المقال الذي يحصل به الشرح المراد والكشح
في الاصل الجنب وطي الكشح هنا كناية عن الاحتراز عن الاطالة
والاملال المسبب عنها فهو في قوة قولك عن الاطالة المملة
ومتجافيا في المقال المذكور عن طرفي الاقتصاد الذي هو
الوسط وطرفاه هما الاطناب الممل والاخلال اي الايجاز المخل
والمعنى انه سلك في شرحه هذا الطريق المعتدل والصراط
المستقيم وهو الوسط المطلوب اختلافا واتمام لا وطرفاه الافراط
والتفريط وهما الرذيلتان والفضيلة الوسط وهو ها هنا الاقتصاد
المذكور المكتنف برذيلتي الافراد وهو الاطناب الممل والتفريط
وهو الايجاز المخل ولا افلا افراط ولا تفريط في كل ايجاز واطناب
والله الهادي الى سبيل الرشاد وهو الصراط المستقيم يقال
هداه كذا وهداه الى كذا وكلاهما في التنزيل والهداية الدلالة على
المطلوب او على ما يوصل اليه وسياتي لذلك مزيد بيان والمسئول
ان يوفقنا لنيل العصمة اي الحفظ عن الخطا والزلل قولا وفعلا
والسداد الحاسم لمادة الفساد والعناد والسداد بفتح السين
بمعنى الاستقامة وبكسرها بمعنى حصول المراد من الشي وفي الحديث
في وصف المراة ففيها سداد من عوز بالكسر ومنه سداد الثغر وهو
حسبي ونعم الوكيل عونا ان تكونا خبريتين والتقدير وهو المقول في
شانه نعم الوكيل او انشائيتين والمراد بالاولى انشا التوكل عليه سبحانه
لا الاخبار بكفاية تعالى اعلم ان الاحكام واحدها حكم والمراد به ها هنا
اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا الشرعية اي المعتبرة شرعا سوا

كان

كان انتبانها بالشرع اولا منها اي الاحكام ما يتعلق بكيفية العمل
تعلقا قريبا ومي احكام علم الفقه اوبعيدا ومي احكام اصوله وتسمي
تلك الاحكام المتعلقة بالعمل احكاما فرعية وتسمي ايضا عملية
اما الفقهية فظاهر واما الاصولية ففرعيتها بالنسبة الي الكلام
والواحد يكون اصلا وفرعا باعتبارين واما عمليتها فلتعلقها بالعمل
علي تباينها ومنها اي الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد
لا بالعمل وتسمي اصلية وتسمي ايضا اعتقادية والعلم المتعلق
بالاولي اي الشرعية العملية يسمي علم الشرايع والاحكام
وعلل اضافته الى الشرايع بقوله لما انها اي الاحكام المتعلقة
بالعمل لا تستفاد الامن جهة الشرع اي من الادلة الشرعية خلاف
الاحكام المتعلقة بالاعتقاد فان منها ما يستفاد من البراهين العقلية
وعلل اضافته الى الاحكام بقوله ولا يسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام الا اليها اي الى الاحكام الفرعية والعلم المتعلق بالثانية
اي الاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمي علم التوحيد والصفات
سمي بذلك لما ان ذلك اي مسايل التوحيد والصفات ومباحثها
اشهر مباحثه ولا يرد اشهرية بحث الكلام لانه من مباحث الصفات
ولما انها اشرف مقاصده المختصة بالموحدين اذ المهمات الاول
ثلاثة اثبات الواجب وتوحيده وصفاته ولما كان المطلب الاول
غير مختص كان الاخران اشرف المقاصد المختصة وقد كانت
الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
لصفاء عقايدهم وسلامة صدورهم من الشبه والتشكيكات
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يتعلق بالصحابة
وقرب العهد بزمانه وهذا يتعلق بالتابعين ولقلة الوقايع

والحوادث والاختلافات في زمانهم وتمكنهم عند حدوث واقعة او
وقوع حادثة وان كانت الوقايع قليلة من المراجعة فيما يحتاج اليه
رواية اودراية الى الثقات الاكابر من الطايفتين والمراد بالمراجعة
الرجوع ولهذا عداهما بالى مستغنيين خبر كان والفصل بما
ذكر للاهتمام بتقديم السبب لافادة الاختصاص يعني بسبب استغنايهم
عن تدوين العلمين صفا العقايد وقرب العهد وقلة الوقايع
وامكان الرجوع عند الحاجة الى الثقات لا غير ما ذكر رد على من زعم
انه لو كان لهما شرف وغاية محمودة لاعتني الاوايل بتدوينهما
وترتيبهما ابوابا اي انواعا وفصولا اي اصنافا وتقرير
مقاصدهما فروعا واصولا يحتمل ان يكون مرجع الفروع علم
الفقه والاصول علم الكلام والوجه رجوع الفروع والاصول الى مقاصد
العلمين اما في الفقه فظاهر واما في الكلام فلان السمعيات مثلا
فرع الالهيات واستمر عدم التدوين وترتيب هاتين الصناعتين
الى ان حدثت الفتن بين المسلمين كما نص عليه رسول الله صلى
الله عليه وسلم بقوله جات الفتن كقطع الليل المظلم و حدث البغي
على ايمة الدين على ما اشتهر وشهدت به السير وخاصة بالمحنة
وكانت في خلافة المامون والمعتصم ابني الرشيد والتحقيق انه
من يوم الدار وايام صفين ويوم كربلا تكثرت الحوادث وتكدرت
العقايد وتوغرت الصدور وظهر اختلاف الاراء والميل الى
البدع والاهوا وكثر غلط الادا بواسطة مخالطة الدخلاء وشرح
ذلك لا يليق هنا ايراده وكثرت الفتاوي والواقعات والرجوع
الى العلما في المهمات الاصلية والفرعية فاحتيج الى التدوين
فاشتغلوا اي العلما المرجوع اليهم بالنظر والاستدلال على

المسايل

المسايل الشرعية والاجتهاد والاستنباط ببذل الجهد واستخراج
الاحكام من الادلة وتحرير الماخذ وتنقيح المناطات وتمهيد
القواعد المشتملة على احكام الجزئيات والاصول التي هي الادلة
وقد يكون المراد بالقواعد والاصول معنى واحدا وترتيب الابواب
والفصول في كل فن على حدته تقريبا لاخذ الاحكام وتسهيلا
لحصول المرام وتكثير المسايل بادلتها حتى يتم تدوين الصناعة
اذ كل علم لابد ان يكون كثير المسايل التصورية والتصديقية
وتلك الكثرة هي الداعية الى التدوين وتحقيق ذلك يطلب من مباحث
الموضوع في التلويح وغيره وايراد الشبه التي يعترض بها على
تلك الادلة باجوبتها اي مع الاجوبة عنها لازالة الاشكال وازاحة
تلك الشبه عن وجوه الدلايل وتعيين الاوضاع وهي المفردات
التي يتواضع عليها اهل كل صناعة على حدتها ويعينوها لمعان
مخصوصة تكون حقايق فيها باصطلاح تخاطبهم الخاص كالسبر
والدوران مثلا لاصول الفقه والجوهر والجسم للكلام والحال
والفاعل للنحو والمجرد والمزيد للصرف الى غير ذلك من الامور التي
يصطلح عليها اصحاب الاوضاع الصناعية والاصطلاحات
وهي الامور المصطلح عليها المذكورة فهي اوضاع من حيث وضعها
بازاء معانيها المعينة لها واصطلاحات من حيث اختصاصها بالفنون
بحسب ما اصطلح عليها اهلها وتبيين المذاهب والاختلافات
الواقعة بين اصحاب تلك المذاهب تحقيقيا كان ذلك الاختلاف
او لفظيا وسموا يعني المدونين اوتابعيهم ما يفيد معرفة
الاحكام الشرعية العملية الفرعية الماخوذة تلك المعرفة عن
ادلتها التفصيلية اي ادلة الاحكام المفصلة يتعرف كل حكم

من دليله على حدته بالفقه المعرف بالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة
الشرعية اجمالا اي على وجه الاجمال ككون الامر للايجاب والنهي
للتحريم بخلاف التفصيل لانه وظيفة المجتهد عند تحصيل الحكم خصوصه
من دليله المخصوص كايجاب القراة في الصلاة من قوله سبحانه
فاقرؤا باصول الفقه المعرف بانه معرفة دلايل الفقه اجمالا
وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد وكون العلم نفسه هو
الاحاطة بتلك المسايل او الملكة او تلك المسايل نفسها محل تحقيقه
غير هذه الحاشية وسموا ما يفيد معرفة العقايد الشرعية
الاصلية الماخوذة عن ادلتها التفصيلية البرهانية غالبا بالكلام
وانما سمي بذلك لان عنوان مباحثه الذي يفتتح به تلك المباحث
كان قولهم الكلام في كذا وكذا كناية عن كل ما يصدر به المبحث
ويعنون كقولهم الكلام في اثبات صفة العلم الكلام في اثبات
صفة القدرة الكلام في قدم الكلام الى غير ذلك ولان مسيلة
الكلام كانت اشهر مباحثه اي مباحث هذا العلم واكثرها
نزاعا وجدالا بين اهل السنة والمعتزلة حتى ادى الحال في ذلك
الى ان بعض المتغلبة من الولاة قتل عددا كثيرا من اهل الحق
اي اهل السنة والجماعة لعدم قولهم بخلق القران وتفسيقهم
على القول بقدم كلام الله تعالى لكن فيما ذكر نظر اما اولا فلان
هذه المحنة انما كانت في عنوان الدولة العباسية كما سبقته الاشارة
اليه وفي تسميتهم بالمتغلبة منافسة واما ثانيا فلان الشارح
واضرابه من الراسخين المحققين حرروا ان الخلاف في هذه
المسيلة لفظي اذ المعتزلة لا يقولون بخلق الكلام النفسي واهل

السنة

السنة لا يقولون بقدم اللفظي المولّف من الكلمات المرتب الاجزا وانما
الخلاف تحقيقا في اثبات صفة نفسية هي الكلام قال بها اهل السنة
ونفاها المعتزلة على ما سياتي ان شا الله تعالى **ولانه** اي هذا
العلم **يورث** من مارسه **قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات**
الفرعية والزام الخصوم في محال الخلاف فهو في ذلك **كالمنطق**
للفلسفة ووجه الشبه ان ممارس هذا الفن يحصل له ملكة
الاستدلال على المطالب العلمية بالادلة القطعية وتحقيق محال
النزاع فيها ودفع الشبه عنها فاذا خاض الموارد الشرعية الظنية
هان امرها عليه وحصولها لديه كالمنطقي يحصل الامور التصورية
والمسايل التصديقية في الفنون الفلسفية اذا كان كثير الممارسة
لعلم الميزان فعلم الكلام من هذه الحيثية عند المتكلمين كالمنطق
عند الفلاسفة الا ان هذا انفعه من حيث الرياسة والافضال
والمنطق من حيث الالية والخدمة **ولانه اول ما يجب من العلوم**
التي انما تعلم وتتعلم بالكلام يعني انما تفاد وتستفاد بالتلفظ
والتخاطب غالبا **فاطلق عليه** اي على علم اصول الدين **هذا الاسم**
اي الكلام **لذلك** اي لانه انما يعلم ويتعلم بالكلام ولما كان هذا
الوصف غير مختص بهذا العلم بل يعمه وغيره من العلوم اشار الى وجه
اختصاصه بالتسمية المذكورة بقوله **ثم انه خص به** اي بالكلام
تسمية **ولم يطلق على غيره** من العلوم التي شانها ذلك فلم يسم
علم غيره بالكلام **تمييزا** له عليها واهتماما بشانها لما انه اشرفها
واول ما يجب منها ولا يقال اني يكون اول واجب مع منع السلف
على تعلمه لما سياتي بيانه **ولانه انما يتحقق** مطالبه وتثبت عند
الطالب مسايله **بالتكلم والمباحثة وارادة الكلام من الجانبين**

جانبي المتناظرين او العالم والمتعلم لغموض مداركه ودقة مسالكه
وتشابه وجوه ادلته وكثرة شبهه وتشكيكاته الى غير ذلك
وغيره من العلوم قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب
المصنفة فيه في الجملة دون مناظرة او مراجعة بخلاف علم الكلام
ولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا اذ لا يقتصر الخلاف فيه على
الفرق الاسلامية فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين
والرد عليهم فيكون احتياجه الى الكلام اكثر من احتياج غيره ولانه
لقوة ادلته لما انها في الغالب قطعية صار كانه هو الكلام لا غيره
تجوزا وادعا كما يقال في التخاطب العام للاقوى من الكلامين
مطلقا هذا هو الكلام لا يقابله لانه يعد عدما بالنسبة اليه
ولانه لابتنايه باعتبار ابتنا مسايله غالبا على الادلة القطعية
العقلية المعتبرة لليقين المويد اكثرها اي اكثر الادلة القطعية
بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وانما قال اكثرها
لان من مسايله ما لا يدل عليه سمع البتة كمسيلة الجوهر الفرد
وكون العرض لا يبقى زمانين وكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة
لا من الهيولي والصورة ونحو ذلك اشد العلوم تاثيرا في القلب
اي في النفس واستقرارها تغلغلا فيه اي في القلب يعني انه
ينفعل عنه انفعالا قويا وتتكيف به تكيفا شديدا وتتمكن فيه
غايتها حتى كانه يجرحه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو
الجرح ثم هذه الوجوه كل منها على حدته صالح للعلية لكن بعضها
في التوجيه اقوى من بعض كما هو ظاهر وهذا الذي يفيد
معرفة العقايد المذكورة عن ادلتها كما ذكرتم مع قطع النظر
عن المباحث الفلسفية من الطبيعيات والرياضيات والمنطقيات

وغيرها

وغيرها سمي كلام القدما المعتنين بتدوين الفن اولا وتسميته
بالكلام ومعظم خلافيانه اي كلام القدما مع الفرق الاسلامية
ضرورة انه اذ ذاك لم تندرج فيه المسائل الفلسفية وانما قيد بمعظم
لان المتقدمين ردوا على الفلاسفة في مسائل وتعرضوا ا
لخلافهم فيها في الفن كما في مسئلة حدوث العالم والمعاد
ونحو ذلك وكبار الفرق الاسلامية ثمانية • المعتزلة • والشيعة
والخوارج • والمرجية • والنجارية • والجبرية • والمشبهة والفرقة
الناجية اهل السنة والجماعة فخلاف القدما انما كان غالبا مع
هذه خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة من الصحابة رضي
الله عنهم وكان ما اسسوه من القواعد المخالفة انما هو في
باب العقايد وعلم الكلام وقد يكون المراد انهم خالفوا ظاهر
السنة وما كان عليه جماعة من الصحابة في باب العقايد والمال
واحد وانما لم يقل اول فرقة خالفوا لانهم مسبوقون بالخوارج
الا ان اوليك لم يسبقوا بالتاسيس والتدوين ولم يقل وجرى
عليه الصحابة لان بعض الصحابة خالف الجمهور في بعض المسائل
ومبدأ ذلك الذي اسسوه ان رئيسهم اي المعتزلة
واصل بن عطا المضروب برايه المثل كواو عمرو وكان يلثغ بالرا
فلم تسمع منه فضربوا بها المثل في الهجر قال • •
• وتعرض عن وصلي وذكري تخافيا • وتحملني يا هاجري راواصل
• وتي عمرا وعمروا بيا المدعي سلمى • سقاها الشنا منها ولا قلامة
ظفر • اذا انت تلحق مثل واو • الحقت في الهجاء ظلما بعمرو • اعتزل
مجلس الحسن بن ابي الحسن يسار البصري احد اعلام التابعين

وامه سولاة ام المومنين ام سلمة رضي الله تعالى عنها وكانت امه
تذهب في حوائج ام المومنين وتترك عندها فتعلله رضي الله
عنها بثديها الشريف فدرت له فارتضع فكانوا يرون ان
ارتفاع شانه في العلم والدين والبلاغة اثر ذلك رحمه الله تعالى
عليه وكان واصل حال اعتزاله يقول ان مرتكب الكبيرة من اهل الملة
ليس بمومن ولا كافر ويثبت بتقريره ذلك المنزلة بين المنزلتين
الايمان والكفر كما ان الاعراف منزلة بين الجنة والنار وعن بعض
السلف ان من استوت حسناته وسياته فمحله الاعراف ومآله
الى الجنة وملخص قصته واصل ان رجلا دخل على الحسن فقال يا
امام الدين ظهر في هذا الزمان جماعة يكفرون صاحب الكبيرة
يريد الخوارج واخرون يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا
ينفع مع الكفر طاعة يريد المرجية فما تعتقده من ذلك فاطرق
الحسن مفكرا فقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول صاحب الكبيرة انه مو
مومن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة في المسجد
يقرر مذهبه فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا بقوله ذلك
المعتزلة واما انهم فقد سموا انفسهم اصحاب العدل
والتوحيد سموا انفسهم اصحاب العدل لقولهم بوجوب ثواب
المطيع ووجوب عقاب العاصي على الله تعالى بناء على ما
اسسوه من قاعدة وجوب الاصلح واصحاب التوحيد لقولهم
بقدم الذات المقدسة وحدها وبنفي الصفات القديمة عنه
تعالى والمراد بالصفات هاهنا المبادي كالعلم والقدرة لا المشتقات
كالعالم والقادر لاتفاق الكل على انه سبحانه وتعالى عالم قادر
الى اخر الصفات على ما سياتي تحقيقه ان شا الله تعالى ثم

انهم

انهم اي المعتزلة توغلوا وتعمقوا في علم الكلام وتوسعوا في المباحث
الفلسفية وتشبثوا باذيال الفلاسفة لما عربت كتب الفلسفة
وكثر الاختلاط بهم في كثير من الاصول الفلسفية كنفي الصفات
المقدسة وسببية خلق الافعال ونفي الجوهر الفرد وغير ذلك
وشاع مذهبهم بين الناس عصرا فعصرا الى ان قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري احد ائمة اهل السنة من ولد ابي موسى
الاشعري رضي الله عنه لاستاذه ابي علي الجبائي احد ائمة المعتزلة
والد ابي هاشم احد ائمتهم ايضا ما تقول في ثلاثة اخوة مات
احدهم مطيعا ومات الاخر عاصيا ومات الثالث صغيرا
ما الحكم فيهم فقال ابو علي ان الاول وهو الذي مات مطيعا
يثاب بالجنة جزاء طاعته والثاني وهو الذي مات عاصيا
يعاقب بالنار جزاء عصيانه والثالث وهو الذي مات صغيرا
قبل التكليف لا يثاب لانه لم يطع ولا يعاقب لانه لم يعص فقال
الاشعري للجبائي على وجه الاعتراض عليه فان قال الثالث
الصغير لربه سبحانه يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى
ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة بالايمان والطاعة
فقال الجبائي في جواب الاشعري يقول الرب لذلك الصغير
اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت ودخلت النار بسبب
عصيانك وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فامتك صغيرا حتى
لا تدخل النار قال الاشعري للجبائي فان قال الثاني وهو الذي
مات عاصيا لربه يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي ولو
امتني صغيرا لكان الاصلح لي فلا ادخل النار وتمام كلام الاشعري
ماذا يقول الرب في جواب الثاني فبهت الجبائي من افحام

الاشعري لم يهدم قاعدة وجوب الاصلح حيث الزمه ان الله سبحانه لم يفعل ما هو الاصلح للثاني كما هو ظاهر ولا معنى لما ادعوه من الوجوب الا الوقوع وترك الاشعري مذهبه اي مذهب الجبائي في ذلك وغيره من الخلافيات لظهور بطلانه واشتغل الاشعري هو ومن تبعه من الاخذين عنه في زمانه والذين جاوا من بعدهم بابطال راي المعتزلة في جميع ما خالفوا فيه من مسايل الكلام واشتغلوا بتحرير القواعد السنية واثبات ما ورد به ظاهر السنة ومضى عليه في الاعتقاد الجماعة من جمهور الصحابة والتابعين لهم باحسان فسموا اي الاشعري واتباعه ومن كان مثلهم كالامام ابي منصور الماتريدي واتباعه اهل السنة والجماعة وكان احق بها واهلها شكر الله تعالى سعيهم ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وكان معظم ذلك في خلافة المامون بن الرشيد على يد بني موسى وغيرهم من الحكما وخاض فيها اي في الفلسفة الاسلاميون من فحول المتكلمين حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة من القول بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات والمعاد الجسماني والفعل بالاختيار الى غير ذلك مما حاصله يرجع الى عشرين مسئلة كفروا بثلاثة منها وضللوا بالبواقي وقد صنف في ذلك حجة الاسلام رحمه الله تعالى عليه كتاب التهافت لم ينسج على منواله فخلطوا اي المتكلمون بالكلام كثيرا من الفلسفة حيث اضطروا الى ذلك في محاولة الرد المذكور ليتحققوا مقاصدها اي الفلسفة والمراد مقاصد الفلاسفة فيما يرجع الى الفن فيتمكنوا من ابطالها اذ لا يتم ابطال شي بدون الوصول الى غوره والاطلاع على المقصود منه فتمادوا اي تمادوا في الفن من الفلسفة بعد الفن والمسئلة بعد المسئلة الى ان ادرجوا

فيه

فيه اي في الكلام معظم فن الطبيعيات ومعظم فن الالهيات
من الفلسفة وجاء نوافي فن الرياضيات منها والعلوم التعليمية
كالهندسة بحسب ما احتاجوا اليه من ذلك في المباحث حتى كاد علم
الكلام لا يتميز من الفلسفة بحسب الظاهر وبالنسبة الى غير المحصلين
المهرة لولا اشتماله اي الكلام على السمعيات التي هي من مقاصده
ولا تستفاد الا من السمع والمستبصر لا يشتبه عليه هذا الفن بالفلسفة
ولو لم يشتمل على السمعيات وهذا الذي خلط بالمسايل الفلسفية المذكورة
هو كلام المتاخرين كما وقع التنبيه عليه من الحال المقتضي لذلك والحاصل
ان المراتب ثلاث الاولى هي المستغنية عن التدوين والثانية المتعلقة
بتدوين المتقدمين والثالثة بترتيب المناظرين وتهذيبهم وبالجملة
سواء كان بالنظر الى تدوين المتقدمين او بالنظر الى تهذيب المتاخرين
هو اي علم الكلام اشرف العلوم على الاطلاق لكونه اساس
الاحكام الشرعية لانها انما تتلقى من الشرع المتوقف على النبوة
المتوقفة على الالهيات من اثبات الواجب وصفاته وافعاله ولكونه
رئيس العلوم الدينية من علم التفسير والحديث والفقه واصوله
وغير ذلك ولكون معلوماته المقصودة منه هي العقايد الاسلامية
التي هي تحلي النفس بها كمالها وسعادتها الابدية وكون غايته
الفوز بالسعادات الدينية بالترقي من حضيض التقليد الى سماء
اليقين ومعرفة رب العالمين والدخول في زمرة الصالحين الى غير
ذلك والدنيوية من رياسة العلم التي يتبعها من حصول المقاصد
التي لا بد للانسان منها ما لا يخفى ولكن المقتضي قد انقلب مانعا
ولله الامر جميعا وكون براهينه على مسايله الحجج القطعية غالبا
والمراد بالبراهين الادلة ههنا حتى يصح حمل الحجج القطعية

عليهما والا فالبراهين لا تكون الا قطعية المويد لرتبتها كما سبق في احد
وجوه التسمية بالادلة السمعية والحاصل ان شرف العلم تكون
باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة الدليل وشرف الغاية وقد
اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام ويضاف الى ذلك كون اساس الاحكام
الشرعية وكونه رئيسها الواصل نفعه اليها كما وقعت الاشارة اليه بقوله
كالمنطق للفلسفة فلا خفا في كونه اشرفها ولما كان هذا موضع سوال
تقريره انه اذا كان لهذه المرتبة فحقه الحض على تعلمه وقد نقل نهي السلف
عنه اشار الى الجواب بقوله وما نقل عن السلف من كبار الايمة من الطعن
فيه ومن المنع عنه اي عن الاشتغال به فانما هو اي ذلك المنع والطعن
الذي ترتب عليه المنع للمتعصب في الدين القاصر عن ادراك العقليات
على وجهها فيكون افساده بتعصبه اكثر من اصلاحه قال حجة الاسلام
في هذا المعنى ومن ثم قيل معاداة العاقل خير من مصادقة الاحمق وكذا
وكذا القاصر عن تحصيل اليقين وان لم يكن متعصبا اذ لا فايدة في خوضه
فيه وربما تشوش عقيدته بالنظر في شبه الخصوم واهل الاهواء
فالمتعين في حقه الاقتناع بالظواهر دون الخوض فيما لا يجد به نفعا
وربما تضرر به والقاصد افساد عقايد المسلمين خصوصا اذا كان
من اهل الاقتدار على التصرفات الكلامية فيتوصل بالنظر في علم الكلام
الى معرفة اصول اهل الضلال فيوجهها ويقررها عند العامة فيشككهم
في اعتقاد ائمة الحقة ويحملهم بذلك على سيء الاعتقاد والخايض فيما لا يفتقر
اليه في العقايد الشرعية من غوامض المتفلسفين ودقايق شبههم
التي تودي الى القدح في الامور المبنية على القواعد الاسلامية وان لم
تكن مودية الى ذلك فتشغل عما لا بد منه من امور الدين وهذه احدى الافات
التي لاجلها ينهى عن كثير من الفلسفيات التي يستغنى عنها علاوة

الحسابيات

الحسابيات والطبيات والهندسيات التي لا غنى عنها بل منها ما هو
من فروض الكفايات هذا ولكن ما لا يفتقر اليه من غوامض الفلسفة
اما ان يكون من الفن فما وجه ايراده فيه او لا يكون منه ولم يدرج فيه
فما وجه المنع من الكلام بالنسبة اليه والجواب انما لا يفتقر اليه
ربما استطردوا اليه فيتوجه المنع عن الخوض فيه او تكون العبارة والخايض
فيما لا يفتقر على البنا للفاعل فيتجه الكلام والا اي وان لم يكن
الطعن والمنع انما هو لما ذكر فكيف يتصور ان يصدر عن الايمة
الاعلام المنع عما هو من العلوم الشرعية اصل الواجبات واساس
المشروعات واشرف العلوم ورئيسها كما تقدم بيانه ثم العادة
تصدير الفن بذكر تعريفه وموضوعه وفايدته وترتيبه ومسايله
اجمالا ووجه تسميته واستمداده ومدونه وتقول الحكما لا بد من تقديم
الروس الثمانية لزيادة استبصار الطالب فاما المرتبة والفايدة والمدون
ووجه التسمية فقد تقدم بيانها واما استمداده فمن الكتاب والسنة
والاجماع والامور اليقينية واما تعريفه فهو علم يقتدر معه على اثبات
العقايد الدينية بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها وقال الشارح
العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية وموضوعه المعلوم
موجودا كان او لا من حيث يتعلق به اثبات العقايد المذكورة تعلقا
قريبا او بعيدا ومسايله اجمالا القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية
والامور المتعلقة بذلك فتكون مباحث العلم والنظر وغيرها على هذا
من اجزا الفن وان كان بعضها بمنزلة المبادي للبعض الاخر ولا يخرج
عن الفن الا المقدمة المذكورة وهو مذهب المواقف وظاهر عبارة
الاثار والظاهر ميل الشارح الى خلافه ثم لما كان مبنى علم الكلام
اي بناوه على الاستدلال بوجود المحدثات المشاهدة الموضوعة

على وجود الصانع تعالى وتوحيده وصفاته وافعاله على ما ياتي
تقريره وفي هذا الكلام تسامح اذ الاستدلال المذكور من اهم مقاصد هذا
العلم فكيف يكون مبنيا عليه وبنا الشي على الشي يقتضي المغايرة
وان لا يكون المبني عليه من المبنى الا ان هذه المسئلة لما كانت اهم مسائل
هذا الفن وكان بنا جميع مسائله ما عدا ابقا عليها عد مبنيا عليها وان كانت
من منه او يجاب بان الاستدلال فعل المستدل وهو غير المسئلة والكلام مبني
على ذلك ثم بعد الفراغ منها اي من هذه المباحث الشريفة المتعلقة
بالصانع تعالى وصفاته او الضمير للصفات والافعال او للمجرورات
من حيث متعلقاتها التي يستدل بها عليها والمرجع واحد ينتقل الى
سائر السمعيات الكلامية اي جميعها وغلط الحريري من استعمل سائر
بمعنى الجميع وانما هي بمعنى الباقي وعليه قوله عليه السلام لغيلان حين
اسلم وتحته زوجات كثيرة امسك اربعا وفارق باقيهن وتعقبه بعضهم
بانها مشترك لفظي بين الباقي والجميع فصوب قولهم قدم سائر الحج واستوفي
سائر الخراج ثم جواب لما ناسب تصدير الكتاب وهو هذا المختصر
المسمى بالعقايد بالتنبيه على وجود ما يشاهد من اجزا العالم من
الاعيان التي قيامها بذاتها والاعراض القايمة بتلك الاعيان
والتنبيه ايضا على تحقق العلم بها اي بتلك الاعيان والاعراض
المشاهدة لانه لما كان المبني على الاستدلال المذكور ولا بد فيه من وجود
هذه المصنوعات ثم وجود العلم وتحققه بوجودها ناسب ان يصدر المصنف
كتابه بالتنبيه على ذلك ليتوسل بذلك اي بوجود ما يشاهد وتحقق
العلم به الى معرفة ما هو المقصود الاهم في هذا العلم من وجود الصانع
تعالى ووجوبه وتوحيده وصفاته وافعاله بواسطة الاستدلال
المذكور على ما سيفصل فيه ويبين ان شا الله تعالى وجهه فقال

أي سائر هن صح

الامام نجم الدين النسفي رحمة الله تعالى عليه في صدر المقصود في كتابه
هذا على قضيا التنبيه المذكور قال اهل الحق وله اطلاقات احدها
انه من الاسماء الحسنى الثاني الدين والمطابقات يقال له قبله
حق الثالث الامر العظيم الشان ومنه حتى فجاه الحق وهو تفاد
را وبهذا المعنى يطلق على الموت كما يطلق عليه اليقين ايضا الرابع
ما وقع به التفسير هاهنا والمراد باهله ايمة هذا العلم ان كان المقول
كل الكتاب ومهم وغيرهم ان كان المحكى يقال انما هو خصوص هذه المقالة
التي هي حقايق الاشيا ثابتة وهو اي الحق الحكم المطابق للواقع
والحكم يقال على الخطاب كالايجاب وصفة الفعل كالواجب والحكمة وقضا
القاضي واسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا وادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة ويقال في الاصل على الفصل والبت مطلقا والظاهر
ان المراد به هاهنا الاسناد المذكور ثم هو في تعريف الحق المذكور
بمنزلة الجنس والباقي فصل عما يقابله وهو الباطل والحق اما يطلق
على الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب فيقال هذا القول
حق وكذا البواقي اطلاقا مجازيا باعتبار اشتمالها اي الاقوال
والعقايد والاديان والمذاهب على ذلك الحكم المطابق من اطلاق
الجزء وارادة الكل وينبغي ان يكون المراد من الاشتمال المذكور مطلق
التعلق سواكان من شمول الكل للجزء اولا اذ لا يكون الحكم الذي هو
الاسناد او انفعال النفس وكيفية لها جزاء من القول والدين المعرف
بالوضع الالهي السايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات
ويقابله الباطل فيفسر بالحكم الذي لا يطابق الواقع ويطلق
على ما ذكر باعتبار الاشتمال المذكور واما الصدق فقد شاع
الطلاقه في الاقوال خاصة والظاهر ان التخصيص انما هو من

حيث شيوع الاستعمال وان الصدق يصح اطلاقه على ما يطلق عليه
الحق وان قل استعماله فيه الاترى انه يقال للمخلص في عبادته انه صادق
فيها ويقابله اي الصدق الكذب فقد شاع استعماله في الاقوال الخاصة
ويقال للمرائي بعبادته كاذب واشار بقوله وقد يفرق بينهما اي
الحق والصدق الى وحدتهما بالذات واختلافهما بالاعتبار كما في الايجاب
والوجوب فهما واحد من حيث المطابقة بين الحكم والواقع المعتبرة
مفهوما للحق ويفترقان بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب
الواقع فهو الحكم الذي طابقه الواقع وتعتبر في الصدق من
جانب الحكم فهو الحكم المطابق للواقع فقد قالوا صدق الخبر
مطابقته للواقع اي مطابقة حكمه له ولا يقال لا فرق في باب
المفاعلة بين هذين الاسنادين لانه مسلم بالنظر الى حاصل المعنى
لا بالنظر الى اعتبار الفاعلية والمفعولية المختلف باختلاف الاسناد
والمرعي انما هو الاختلاف بالاعتبار وانما اعتبرت المطابقة في الحق
من جانب الواقع حيث انه انما يقال اولا على الامر المحقق في الخارج
ثم يقال ثانيا على الحكم بواسطة المطابقة فكان الانسب ان يكون الفاعل
هو المنظور اليه اولا واما اعتبارها اي الفاعلية من جانب الحكم في
الصدق فمن حيث ان مظهره الذي هو الخبر قد شاع استعماله فيه
وفسر صدقه بمطابقته للواقع ويفرق بين الباطل والكذب بان عدم
المطابقة تعتبر في الباطل من جانب الواقع وفي الكذب من جانب
الحكم فمعنى صدق الحكم اي كون الحكم صدقا اذ الحكم يوصف بكونه
صدقا وحقا وباطلا وكذبا فبالمطابقة يوصف بالاولين وبعدمها
يوصف بالاخرين فمعنى كون الحكم صدقا مطابقته الواقع فالحكم
فاعلها والواقع مفعولها ومعنى حقيقته اي حقيقة الحكم مطابقة

الواقع

الواقع اياه فالواقع الفاعل والحكم المفعول ومبني ذلك ما سبق من
الفرق الاعتباري فلهذا فرع بالفا ومقول القول حقايق الاشيا اي
ماهيات الموجودات ثابتة في نفس الامر محققة الوجود في الخارج
حقيقة الشي ما به ذلك الشي هو هو اي ما به يكون الشي ذلك
الشي فالمفضلات كلاهما للشي ولذا قيل لو اقتصر على احدهما فقيل
ما به الشي هو كان اخصر وقيل احدهما لهما والاخر للشي والوجه هو
الاول او هو معني قولهم لكل شي حقيقة هو بها هو والمعنى حقيقة
الشي ما به تقومه فهي مجموع مقوماته ان كان مركبا والقيا ثم
الاولى اولى لشمولها البسايط فمقومات الشي التي هي حقيقته
كالحيوان الناطق فانهما جميع المقومات للانسان اي جميع ذاتياته
وبهما يكون حده التام الشارح لحقيقته وبهما تكون الحقيقة الانسانية
هي الحقيقة الانسانية واعلم ان ذلك انما هو على سبيل التمثيل والغرض
والا فالتفريق بين الاجناس والاعراض العامة وبين الفصول والخواص
في نفس الامر من الامور الغامضة ومن ثم صرح ارسطوا وابو علي
بصعوبة التحديد وحقق الاشراقيون انه لا يدرك الحقيقة الا الكشف
فالمفروض انما به الانسان انسانا هو الحيوان الناطق بخلاف مثل
الضاحك والكاتب للانسان من الامور الخارجة عن حقيقته العارضة
له وان كانت من خواصه اللازمة فانه يمكن تصور الانسان بالكنه
بدونه اي بدون تصور ذلك المعبر عنه بها فانه اي ما يمكن تصور
الانسان بدون تصوره من الامور العوارض للحقيقة الانسانية
الخارجة عنها فالامر كل لها فيها والامور الداخلة لا يمكن التصور بدونها
وقد اعترض على تعريف الحقيقة بصدقه على العلة الفاعلية اذ بها
يكون الشي والجواب ان الفاعل ما به يكون الشي موجودا

لا ما به الشيء هو هو فان الحقيقة تعقل مع قطع النظر عن الوجود وقد
يقال في تحرير الفرق بين الحقيقة والهوية والماهية ان ما به الشيء
هو هو المجعول تعريفا للحقيقة الشيء سابقا هو باعتبار تحققه
في الخارج في ضمن الاشخاص اذ لا وجود للحقيقة في الخارج الا بالتعين
والتشخص حقيقة فتعرف به الحقيقة من هذه الحيثية ثم الظاهر
ان هذا التحقق هو معنى كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج
والتحقيق انه لا وجود للكلي منطقيا كان او عقليا او طبيعيا الا في
الذهن وان الموصوفات الموجودة في الخارج في ضمن الاشخاص امثال
متشابهة اذ لا يعقل كون الحيوان المتعين بالتشخص كليا للقطع بامتناع
قبول المتعين بتشخصه للشركة وانما العقل يوجد تلك الامثال بواسطة
تشابهها التام وهي في نفس الامر كثيرة وما به الشيء هو هو باعتبار تشخصه
هويته والفرق ان الحقيقة تطلق بالنظر الى الوجود في الخارج لا بالنظر
الى المشخصات وان كان لا بد منها في التحقق بخلاف اطلاق الهوية
المنظور فيه الى نفس المشخصات وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد
بها الوجود الخارجي وما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن ذلك التحقق
والتشخص ماهيته يقال ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو
كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو والحاصل ان ما به الشيء
هو هو اذا اعتبر لا بالنظر الى شيء يسمى ماهية واذا اعتبر مع التحقق
سمي حقيقة واذا اعتبر مع التشخص سمي هوية فالماهية على هذا اعم
منهما مطلقا ثم ان كان المراد من الشيء في التعريف الموجود فلا تصدق
الماهية على الامور الاعتبارية الا اذا حمل الموجود على ما يعم الذهني
فتنقسم الماهية اذا الى الحقيقية والاعتبارية فالحقيقية متحققة
في ثبوتها عن التعقل والاعتبار بخلاف الاعتبارية التي لا ثبوت

لها

لها وراء اعتبار المعتبر وتعقله والشي عندنا اهل السنة والجماعة هو
الموجود الخارجي لتقرر عندهم بنفي الوجود الذهني وقيل الموجود مطلقا
وهو التحقيق اذ لا بد من ثبوت الكليات والمفاهيم ونحو ذلك بما لا
وجود له في الخارج بدليل ثبوت احكامها بالاتفاق واثبات حكم لما لا
ثبوت له محال فتعين ثبوتها في الذهن وهو المراد من الوجود الذهني
الذي هو بمنزلة الظل للوجود الخارجي ويسمى هذا خارجيا وعينيا
واصيلا وذاك ذهنيا وظليا وغير اصيل واثبات الصور الذهنية مما تكاد
يقضي به بديهة العقل وزعموا ان انكار الوجود الذهني بمنزلة
انكار الضروريات واشار بقوله عندنا الى خلاف المعتزلة بقولهم
ان المعدوم الممكن شي وليس الخلاف هاهنا في مجرد الاطلاق اذ
في التنزيل مما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن ويقال في
اجتماع النقيضين مثلا هذا شي ممتنع وانما النزاع في ان المعدوم
الممكن هل هو شي اي ثابت متقرر في الخارج حال كونه منفكا عن
الوجود العيني ام لا فنفاه الاشاعرة والماتريدية والحكماء واثبته
جمهور المعتزلة وقد وقع اختلاف ايضا في اطلاق الشي من حيث اللغة
فعندنا هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وعند المعتزلة حقيقة
في المعلوم موجودا كان او معدوما فها هنا خلافيتان الاولى في
شيئية المعدوم الممكن على الوجه المتقدم بيانه وهو بحث كلامي والثانية
في الاطلاق والاستعمال وهو بحث لغوي والثبوت والتحقق
والوجود والكون معناها واحد لانها الفاظ مترادفة فالثابت
والمتحقق والموجود والكائن والشي كذلك لانها بديهي التصور
يحصل باول توجه الفكر فهو مستغني في حصوله عن الاكتساب
بحد او رسم وان كان بعضها اظهر في الدلالة على المعنى من بعض

ثم البداهة على ارادة الثبوت بالنسبة الى الخارج ظاهرة وعلى ارادة ما
هو شامل للذهني موضع نظر وكون هذه الالفاظ مترادفة غير سائغ
من استعمال بعضها في معنى اخر تجوزا او بالاشتراك اللفظي كلفظ العين
يرادف لفظ الذهب وهو مشترك لفظي فاذا قلنا مثلا العمى متحقق
او ثابت صح الحمل مع ان العمى عدمي فان قيل اعتراضا على قوله
حقايق الاشيا ثابتة بالنظر الى حاصل المعنى حيث كان التحقق والثبوت
واحدا فالحكم بثبوت حقايق الاشيا بجعل حقايق موضوعا وثابتة
محمولا يكون لغوا غير مفيد اذ هو من حمل الشي على نفسه ويشترط
لصحة الحمل التغاير ولا تغاير هاهنا فهو بمنزلة قولنا الامور الثابتة
ثابتة اذ مفهوم الموضوع هو بعينه مفهوم المحمول في كل من التركيبين
واذا انتفى التغاير المشترط لصحة الحمل انتفت واذا انتفت صحة الحمل
كان التركيب لغوا ولا يرد نحو الغبرا الارض فانه اتباع اللفظ بمرادفه
الاجلى لتفسير المدلول دون حمله عليه لانه من باب التصور والحمل من
التصديق قلنا في الجواب عن ذلك المراد من لفظ حقايق الاشيا
ما نعتقده حقايق الاشيا وما نسميه من ذلك بالاسما الجنسية
من الانسان والفرس والسما والارض لا مدلول الحقايق المطابقي
الذي هو الامور الموجودة او الثابتة على ما تقرر انفا فالقضية
في قوة قولك المسميات بهذه الاسما امور موجودة في نفس الامر
كما هو عندنا وفي اعتقادنا او الامور التي نعتقد ثبوتها ثابتة
واعتقادنا في ذلك مطابق للواقع واذا كان كذلك فقد حصل التغاير
بين الجزين لان المراد بالموضوع اذا غير المراد المحمول لان الحقايق
هاهنا انما استعملت بالنظر الى الاعتقاد المذكور او التسمية وذلك
هو معناها المراد منها هاهنا فصح ان يحمل عليها مدلولها الاصلي

وهذا

وهذا انما يقال واجب الوجود موجود فانه اذا احذ لفظ واجب الوجود
من حيث الاعتقاد والتسمية لامن حيث مدلوله المطابقي الذي هو
الموجود من ذاته المستمر الوجود ازلا وابدا ساغ الحكم بانه موجود
وهذا اي قولنا واجب الوجود موجود كلام صحيح لاريب في افادته
وفي صحة هذا الحمل بل ربما يحتاج هذا الكلام الي البيان اي بيان
ثبوته وتقريره بدليله لانه نظري وكيف لا وهو اصل جميع المطالب
الكلامية ومبني التوحيد ولذا اخذ لفظ الواجب بمدلوله الاصلي
لما صح الحمل ولما افاد شيا فضلا عن احتياجه الي البيان لانه
اذا بمنزلة قولك الموجود موجود بلا دون ذلك لمن اعتبر ويحتمل ان يكون
المراد بهذه الاشارة الي قضيتي حقايق الاشيا ثابتة وواجب الوجود
موجود والتوجيه الاول اولي لما لايخفي فقولنا حقايق الاشيا ثابتة
ليس مثل قولك الثابت ثابت اذا اخذ كل من جزئيه بمفهومه المطابق
لظهور كونه والحال ما ذكر لغوا والا فلو اخذ لفظ الثابت الاول
باعتبار معني اخر كما تقدم بيانه لم يكن لغوا ولا مثل قوله اي ابي النجم
الشاعر انا ابو النجم اي انا المشهور بهذا العلم بين البلغا والشعرا
وانا انا كما يقال لمن اني بها يعجز عنه غيره انت انت علي سبيل المدح
وشعري شعري علي ما ثبت في النفوس من جزالته وبلاغته وانسجامه
لم يختل سنا النظام ولم يغيره عن سنن البراعة صروف الليالي والايام
الي غير ذلك من المعني اللايق بهذا المقام فنفي المماثلة بالنسبة
الي الثابت ثابت ظاهر التوجيه لانه غير مفيد واما بالنسبة الي قول
ابي النجم من حيث انه وان افاد في الجملة الا ان فايدته ليست من
المقاصد الاصلية ولا من المطالب العلمية ولا من المسايل الخلافية
بل هي نكتة ادبية ولطيفة بيانية ولهذا قال علي ما لايخفي وهم

لبعضهم ان معنى قولنا ربما يحتاج الى البيان قل ان يحتاج نقوبلا على اصل
معنى ربما والمراد انه لا يحتاج قولنا حقايق الاشيا ثابتة الى بيان مدلوله
وبيان كونه مفيدا لكونه بين الفايدة الا بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة وان قوله مفيد بنظر الى قولك الثابت ثابت لا غير مفيد
وقوله ربما يحتاج الى البيان بنظر الى قوله وشعري شعري لانه
يحتاج الى بيان الفايدة فحقايق الاشيا ثابتة مفيد لا يحتاج الى بيان
كونه مفيدا والثابت ثابت غير مفيد وشعري شعري يحتاج الى
بيان فايدة ولا يخفى ظهور الفايدة في قوله وشعري شعري وان
قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لكونه مفيدا يعني ان فايدته
نظرية تحتاج الى بيان صدقها بالدليل فضلا عن كونه مفيدا في
الجملة فاني يكون لغوا وهذا امس بالمقام مع احتمال كون ما ذكر مرادا
وتحقيق ذلك المعنى الذي حصل به الجواب عن الاعتراض المذكور
ان الشيء الموجود باحد الوجودين قد يكون له اعتبارات مختلفة
واختلافها بحسب اعتبار المعتبر وتعلقه واذا كان كذلك يكون الحكم
عليه اي على ذلك الشيء اذا اخذ باعتبار مخصوص بشيء اخر مفيدا
بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات المختلفة المتعلقة به وهو ذلك
الاعتبار المخصوص الذي اخذ به ذلك الشيء دون البعض من تلك
الاعتبارات المذكورة فيكون الحكم على الشيء بشيء مفيدا بالنظر الى اعتبار
ما من اعتباراته غير مفيد بالنظر الى اعتبار اخر منها وتمام بيان ذلك
وتحقيقه بالمثال كالانسان الذي هو الحيوان الناطق اذا اخذ
من حيث انه جسم اي باعتبار جزء مفهومه اذ الجسم جزء الحيوان الذي
هو جزء الانسان فاذا اخذ من حيث كونه جسما فقط مع قطع النظر عن
كونه حيوانا او باعتبار انه جسم ما من الاجسام مع قطع النظر عن

كونه

كونه خراسنه كان الحكم عليه بالحيوانية اي بكونه حيوانا مفيدا لتحقق
شرط الصحة الذي هو التغاير بين الجزين اذ الجسم غير الحيوان لانه
اعم منه فيوجد بدونه وكذا الواحد من حيث انه جزوه اذ الجز غير الكل
وبالعكس وانتفا التغاير بينهما انما هو باصطلاح خاص وياتي بيانه
ان شا الله تعالى وكذا اذا احذ باعتبار كونه حيوانا كان الحكم عليه
بالناطقية مفيدا واذا اخذ الانسان من حيث انه حيوان ناطق
وهو تمام مفهومه كان ذلك الحكم عليه بالحيوانية او بالناطقية
لغوا غير مفيد لان المحمول اذا ماخوذ في الموضوع فهو مستفاد منه
فاني يفيد حمله عليه وهو تحصيل الحاصل وكذلك الموصوف قد يوخذ
مع قطع النظر عن صفته فيصح حملها عليه الي غير ذلك من الاعتبارات
والضابط ان جهة الاعتبار هي مبني صحة الحمل وفساده في القضايا
فاذا اخذ الموضوع باعتبار معني ما من المعاني المتعلقة بذلك الموضوع
علي وجه مسوغ لذلك الاخذ سوا كان داخلا في مفهومه او لا صح
حمل معني اخر غير ذلك المعني عليه ولا يصح حمل ذلك المعني الذي اخذ
باعتباره عليه ولا حمل بعضه لعدم التغاير بخلاف ما اذا اخذ الموضوع
باعتبار بعض المعني حيث يصح حمل كله عليه لحصول التغاير فليتامل
هذا وذهب بعضهم الي ان لفظ الاشيا في قوله حقايق الاشيا اذا حمل
علي المعني المجازي الشامل للمعدوم لم يتوجه السوال اصلا وفيه نظر
اذ لو طرح لفظ الاشيا فضلا عن حمله علي المجاز لكان السوال متوجها
لان محل الاستشكال حمل الثبوت علي ما هو لوله الثبوت وهو الحقايق
فان قيل معني حقايق الاشيا الحقايق التي هي الاشيا فيتوجه
الكلام اذا قلنا وعلي التنزل فالسوال متوجه بالنظر الي الاطلاق
الحقيقي والحمل علي المعني المجازي جوابه ومحتاج الي بيان الصارف

ولما كان ثبوت الحقائق هو الاصل في الاستدلال على اصول المقاصد
الكلامية ولا يمكن الاستدلال بها والنظر فيها بدون العلم الثابت بها نبه
على ذلك بقوله **والعلم بها** اي بالحقائق المذكورة **من تصورها**
بالكنه او بدونه اذ المحتاج اليه التصور الذي يسوغ معه الحكم المطلوب
ها هنا ومن **التصديق بها** اي بوجودها **و** من التصديق **باحوالها**
من الجوهرية والعرضية والتحيز والتغير مما له مدخل في الاستدلال
على المطلوب وقدم التصديق بوجودها على التصديق باحوالها لانه
مبناه ثم وجود الحقائق من جملة احوالها عند من يجعله من عوارض الماهية
لا عينها **متحقق** بالكسر اي ثابت ونكتة العدول التفنن والتناسب
اذ المناسب انه يقول حقائق الاشيا ثابتة دون محققة وان يقول والعلم
بها متحقق وانما جمع التصور وافرد التصديق لان التصور تختلف وجوهه
فبعضها بالكنه وبعضها بدونه وما بدون الكنه تختلف ايضا بخلاف
التصديق اذ متعلقه ها هنا وجودها العيني وهو واحد وايضا فالتصور
متعدد بنفسه والتصديق بالحرف فناسب ان يخفف بالافراد واللام
في العلم لاستغراق الافراد النوعية في التصور والتصديق اي والعلم
بها بنوعيه ثابت **وقيل المراد** من قوله والعلم بها **العلم بثبوتها**
اي بوجودها الخارجي وهو معنى التصديق بها على ما سبق بيانه
من باب حذف المضاف **للقطع بانه لا علم للمخلوق بجميع الحقائق**
وهذا التعليل لتقدير الثبوت بيانه ان الحمل على الظاهر متعذر من
حيث ان الجمع المضاف ظاهره الاستغراق والعلم بجميع الحقائق لا
تفي به القوى البشرية قطعا فاحتيج الى الحمل على غير الظاهر
بتقديرها يناسب المقام وهو الثبوت اذ الاستدلال على المطلوب
يتوقف على ثبوت الحقائق في نفسها وعلى ثبوت العلم بذلك الثبوت

وهو

وهو الغرض المشبه عليه كما سبقت الاشارة اليه واذا كان مبنى الايراد
كون الحقايق التي هي مرجع الضمير في قوله بها للاستغراق بحسب
الظاهر فطريق دفعه قوله والجواب ان المراد من قولنا حقايق
الاشيا ثابتة الجنس لا الاستغراق فيصدق ببعض الحقايق فلا
يحتاج الى تقدير الثبوت على ان العلم بثبوت جميع الحقايق متعذر
ايضا فلا يندفع الاشكال بتقدير الثبوت الا بالحمل على الجنس
ايضا وحيث تعين ذلك في الوجهين فرعاية الظاهر بعدم تقدير
الثبوت اولى ولا يقال يتعين تقديره للتنبيه على الغرض المذكور
لانا نقول قد تقرر ان المراد تعلق العلم بها بنوعيه من التصور
والتصديق ولا معنى للتصديق بها الا التصديق بثبوتها وذلك
واف بالمقصود فلا حاجة الى التقدير وصحح بعضهم كون المراد الاستغراق
على معنى تعلق الحكم بجميع الحقايق على الاجمال ميلا الى ان المتعذر
انما هو العلم بجميعها على التفصيل وفيه ما لا يخفى ثم المراد جنس ما يشاهد
منها لانه اقوى في الاستدلال ردا على القايلين من طوايف الملاحدة
والمبطلين بانه لا ثبوت لشي من الحقايق مطلقا في الوجود الخارجي
وهم طوايف السوفسطائية ولا علم بثبوت حقيقة شي ولا علم
بعدم ثبوتها وهم غلاة اللاادرية منهم على ما سيذكر والمعنى
ان المراد انما هو الجنس لان المقام للرد على ما نفاه الحقايق والعلم بها
والعلم بالبعض كاف في ذلك فلا داعي الى الاستغراق خلافا
للسوفسطائية الذين هم كالانعام بل هم اضل اذ الظاهر من احوال
البهايم ادراك ثبوت كثير من المحسوسات وهم اصناف فان منهم من
ينكر حقايق الاشيا مطلقا خارجية كانت او ذهنية جوهرية
كانت او عرضية وتزعم انها ايد الحقايق اوهام اي امور متوهمة

وخيالات اي متخيلات باطلة لا حقيقة لها ولا ثبوت وهل يثبتون علمهم
بذلك ام لا موضع نظر ومنهم العنادية سموا بذلك لعنادهم بانكار
الضروريات وجحدا لليقينيات ومنهم اي السوفسطائية من ينكر
ثبوتها اي الحقائق في الخارج ويزعم انها في الثبوت تابعة للاعتقاد
خلاف العنادية لانهم ينفونها بالنسبة الى الخارج كالعنادية ويثبتونها
بالنسبة الى الاعتقاد حتى انهم يقولون ان اعتقدنا الشيء المتصور
كائنا ما كان جوهرا فجوهر هو او اعتقدناه عرضا فعرض هو
او قديما فقديم او حادثا فحادث او ثابتا فثابت او منفيا فمنفي فالمؤثر
في كون الشيء جوهرا او عرضا او قديما او حادثا انما هو الاعتقاد وعلى
هذا ينقلب الجوهر عرضا والقديم حادثا والموجود معدوما
وبالعكس ولا تضاد بين الاشياء ولا تناقض الا بالاعتقاد فيكون الشيء موجودا
معدوما في وقت واحد بالنسبة الى اعتقادين من واحد او اثنين
ومنهم العندية ووجه التسمية استناد الاشياء الى العند عندهم ومنهم
من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ينكر ثبوت الشيء بالنسبة
الى الخارج وفاقا للعنادية والعندية وينكر ثبوته بالنسبة الى الاعتقاد
خلافا للعندية وينكر ثبوت العلم بشيء مطلقا نفيا كان او اثباتا خلافا
للطائفتين اذ ظاهر قول العنادية ثبوت العلم بنفي الحقائق مطلقا
وظاهر قول العندية ثبوته بان الحقائق تابعة للاعتقاد وهذا مما
فهمه بعضهم والوجه ان هؤلاء لا يثبتون الحقائق ولا ينفونها لانهم
ينفون العلم بثبوت شيء او بانتفائه ويتوقفون فلا يثبتون ولا
ينفون ولا علم لهم ولا اعتقاد ولهذا كان الزعم ههنا في قوله ويزعم
بمعنى القول اي ويقول انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا
الى ما لا نهاية له فلا ينتهي الى الجزم بشيء ولا الى ترجيح اصلا ولا يثبت

علماً

علما بشك ولا شكا في علم ولا شكا في شك ابدا وهم اللاادرية
المنكرون للعلم والدراية مطلقا المنسوبون الى لا ادري لنا في
الاستدلال على ثبوت الحقايق تحقيقا اي اثباتا للمطلوب بالنظر
الى الواقع لا بالنظر الى الزام الخصم وان كان فيه الزامه والفرق
بين الدليل التحقيقي والالزامي ان المستدل قد يبني دليله على مقدمة
يلتزم الخصم صدقها فيتم عليه الالزام وان لم تكن صادقة ويكون
هذا الدليل الزاميا بخلاف التحقيقي الذي لا بد فيه من بيان صدق
مقدماته اذ المنظور اليه فيه تمامه بالنسبة الى الواقع فالدليل
التحقيقي لنا هاهنا انا نجزم ونتيقن بالضرورة الحاصلة لنا
بثبوت بعض الاشيا التي هي الحقايق بالعيان اي بالابصار
بالعين كما في المبصرات من المحسوسات وبعضها نجزم بثبوتها بالبيان
اي بالدليل المبين لثبوته كما في الاستدلال على وجود الجوهر
بمعاينة العرض القايم به اذا قلنا ان متعلق الابصار انما هو
العرض وكالاستدلال بوجود الحادث على وجود محدثه وبوجود
اللفظ المسموع على وجود اللافظ الذي لم يره الى غير ذلك مما لا
يحصر ضرورة ونظرا ولنا ايضا الزاما في الاستدلال على المخالف
المثبت لنفي حقايق الاشيا انه ان لم يتحقق نفي الاشيا المتنازع فيها
فقد ثبتت ضرورة انه لا واسطة بين النفي والثبوت ولا يقال
عدم الواسطة ممنوع اذ يجوز ان لا يحكم على الاشيا بنفي ولا اثبات
كما نقل للاادرية لانا نقول المراد هاهنا ان الاشيا اما ان
تكون ثابتة في نفس الامر او منفية ولا واسطة بينهما كما هو ظاهر
وما ذكر من الواسطة فانما هو بالنظر الى الناظر فيها وان تحقق
نفيها كما هو مدعى الخصم والحال ان النفي حقيقة من جملة

الحقايق المنفية بالكلية على رايه لكونه اي النفي نوعا من الحكم لانه
يتنوع الى الايجابي والسلبي والحال ان الحكم نوع من الحقايق وما كان
قسما من شي هو قسم من اخر كان قسما من ذلك الشي الاخر فيكون النفي من
الحقايق وقد ثبت فثبت شي من الحقايق في الجملة فلم يصح نفيها
على الاطلاق اذ ثبوت بعضها مناقض لنفيها بتمامها وهذا ادليل
الزامي اذ مبناه تسليم صحة النفي وثبوته ولا يخفى انه اي هذا الالزام
انما يتم على العنادية من السوفسطايية اذ ظاهر قولهم ثبوت نفي
الحقايق بخلاف العندية القايلين بان الثبوت والنفي تابعان للاعتقاد
وان مذهب كل طايفة حق بالقياس اليهم والى خصومهم لا بالقياس الى
ما في نفس الامر فلا يتم الزامهم بثبوت النفي بالنسبة الى الواقع الا انه
ربما يتم الزامهم باثباتهم الاعتقاد وهو ايضا من الحقايق لكن قولهم
بان الحقايق تابعة للاعتقاد ظاهر في اثباتهم نفيها بالنسبة الى الواقع
فيتم الزامهم كالعنادية ايضا واما اللاادرية فلا يتوجه عليهم الالزام
بحال اذ من المحال الجازم من لم يلتزم ثبوت شي ولا نفيه مطلقا وهم امثل
طريقة من الطايفتين العنادية والعندية لما في كلام كل منهما من
التناقض بخلاف اللاادرية قالوا اي السوفسطايية القادحون
في الضروريات والنظريات باسرها الضروريات وهي البديهيات
وتسمى ايضا اوليات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان العشرة اكثر من الواحد وان
النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والجسم الواحد لا يكون في ان
واحد في مكانين والمشاهدات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة وتسمى حسيات او الباطنة وتسمى وجدانيات فالحسيات
كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة والصوان جامد والماء سيال

والوجدانيات منها ما نجده بنفوسنا كشعورنا بذواتنا ووجودنا
ومنها ما نجده بواسطة الالات الباطنية كالحكم بان لنا جوعا وعطشا
وشبعا وريا وخوفا وغضبا وحزنا وفرحا والفطريات وتسمى قضايا
قياساتها معها وهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة اقيسة لازمة
لتصور الطرفين كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
والمجربات وهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة كالحكم باسهال السقمونيا
للصفراء لتكرر المشاهدة والمتواترات وهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة والحدسيات وهى
قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس قوى يحصل به اليقين بواسطة
مشاهدة القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يشاهد
من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس ولا
بد فيها من تكرار المشاهدة كما في المجربات والفرق ان السبب في
المجربات معلوم الوجود غير معلوم الماهية وفى الحدسيات معلوم
الوجود والماهية معا والحدس سرعة الانتقال من المبادى الى المطالب
بدون الحركة فان انتقال الذهن فيه انى بخلاف الفكر فان الانتقال فيه
بالحركة وهى زمانية والوهميات في المحسوسات وهى قضايا يوافق
العقل الوهم على الحكم بها كالحكم بان كل جسم في جهة بخلاف حكم الوهم
في غيرها كحكمه بان كل موجود في جهة فانه كاذب قطعا ومنهم من قدح
في ضرورية المجربات والحدسيات والمتواترات والنظريات فجعلها نظريات
ومنهم من جعلها بين الضروريات والنظريات ومنهم من منع كون المجربات
والحدسيات في اليقينيات والسوفسطائية قدحوا في الحسيات
والاوليات التى هى اجلا الضروريات فقالوا الضروريات على اعتقادكم
المعلومات المستغنية في حصولها عن النظر منها اى من جملة

انواعهما حسيات ونقدم بيانها والحس بانواعه قد يغلط اي يتحقق غلطه فقد هاهنا للتقليل لان الحس يغلط كثيرا والحس البصري غلطه كالاحوال الذي يقصد الحول تكلفا اذ الخلقي مستمر على الصواب في الرؤية يرى الواحد بالشخص اثنين والسبب في ذلك اعراف العصبتين او احداهما والكثير قد يرى واحدا كما اذا كان على سطح الرحا خطوط ملونة خارجة من مركزها الى محيطها رؤيت تلك الالوان كونا واحدا ممتزجا منها عند سرعة دورانها لان النفس لا تتمكن في ذلك الزمان القليل من تمييز بعضها عن بعض عند وقوع الشعاع البصري عليها فتراها كونا واحدا ومن غلط الحس البصري السليم حكمه على الظل بالسكون وهو متحرك على الدوام اما الى الزيادة او النقصان والصفراوي الذي سامزاجه بغلبة خلط الصفرا عليه يجد الحلو الملايم للمزاج السليم في مذاقه مرا فقد كذب الحس الذوقي كالبصري فانا يكون الحكم في الحسيات ضروريا قالوا ايضا ومنها اي الضروريات بديهيات تحصل بالبديهة اي بمجرد التوجه من دون فكر وقد يقع فيها اختلافات بين العقلا كما قال الاشعرية تمتنع بالبديهة الفعل عن نايم او معدوم وجوزه المعتزلة تولدا وقال المعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح يحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة حكما فلحوا ونعرض شبه في البديهيات كما في امتناع صيرورة شي بعينه شيا اخر من غير ان يزول عنه شي او ينضم اليه شي فقد صرحوا ببداهة هذا الحكم بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي وبان الاستدلال عليه انما هو لازدياد وضوحه لا لكونه نظريا وقد قدح في بداهته بعض العقلا للفرق البين بينه وبين الحكم بان الواحد نصف الاثنين وهذه شبه يحتاج في حلها اي تلك الشبه الى انظار دقيقة يختص ادراكها بالاذكيا كما يقال في

حل

حل هذه الشبه لا فرق بين الحكم بان الواحد نصف الاثنين والحكم بما ذكر
من الامتناع من حيث البداهة وانما هو من حيث تجريد طرفي الحكم على
ما ينبغي في الاول وعدم التجريد على ما ينبغي في الثاني وقد اشار
الشارح فيما بعد الى شبهة عرضت في الحكم بان الكل اعظم من جزئه اذ قد
يكون يد انسان اعظم منه ولكن حل مثل هذه الشبهة اغنى عن النظر
الدقيق وايضا فالبديهيات تلتبس بالوهميات الكاذبة فتعرض
الشبه فيها لذلك اذ لا تفرق العامة بين الحكم بان الواحد اقل من العشرة
والحكم بان بين الجسمين المتباعدين خلا وبانه لا بد من الخلاء وراء
المحدد وبانه لا موجود الا في حيز وجهة وبان الانسان الميت في الخلوة
يخاف منه الى غير ذلك قالوا ابعد القدح في الضروريات والنظريات
وهي القضايا التي لا بد من احكامها من النظر فرع الضروريات
لابتنائها عليها اذ النظر ترتيب امور معلومة للتوصل الى مجهول
فتلك الامور اما ضرورية وموطا منها اولا فيحتاج الى نظر اخر ويتسلسل
الكلام اليه الى ان ينتهي الى الضروريات واذا فسدت الضروريات
ففسادها فسادها اي النظريات لان المبني على الفاسد فاسد
ولهذا الذي ذكر من اختلال النظريات لاختلال الضروريات
التي هي اصولها كثر فيها اي في النظريات اختلاف العقلا
من المليين والفلاسفة ثم الاسنب نسبة هذا القدح الى اللاادرية
لبعيد مدعاهم من الشك والتوقف عن النفي والاثبات والحاصل
انتفا العلم بشي مطلقا لعدم الوثوق بضروري او نظري مطلقا
قلنا في الجواب في الجواب عن قولهم والحس قد يغلط
غلط الحس في البعض من الحسيات لاسباب جزئية عارضة
لذلك البعض كما في اختلال البصر بالحول والذوق بغلبة خلط الصفرا

على المزاج وغير ذلك من الاسباب سوا كان ذلك السبب في نفس الحاسة
كما ذكر اولا كما في حكم الحس السليم على الظل بالسكون فان غلط الحس
في ذلك لسبب جزئي كاين لا في نفس الحاسة لابنا في الجزم من العقل
بالبعض الاخر من الحسيات وهو الذي افاده الحس السليم مع انتفا
الموانع مطلقا لانتفا اسباب الغلط في الادراك عنه ولا يقال
يجوز وجود سبب عام لفظ عام وان لم يعلم فلا جزم بانتفا اسباب الغلط
لانا نقول هذا مردود بما نجزم به بديهة في كثير من الضروريات
وخصوصا الوجدانيات ولا يخفى ان بديهة العقل جازمة بانتفا اسباب
غلط الحس في مثل قولنا الشمس مضية والنار حارة والتحقيق ان
الحاكم في الحسيات انما هو العقل بمعونة الحس ومقتضى ما ذكر من
الشبه ان العقل لا يجزم بالحكم في الحسيات بمجرد الحس وهو مسلم فانه
انما يجزم اذا انضم الى الاحساس امور اخر منها انتفا اسباب الغلط
عن الحس واذا لم توجد تلك الامور في بعض صور الاحساس لم يكن من
العقل جزم وليس مقتضى ما ذكر ان العقل لا يوثق بحكمه في الحسيات
وقلنا في الجواب عن قولهم وقد يقع فيها اي البديهيات اختلاف
الاختلاف الواقع في الحكم البديهي لعدم الالف اي لكونه
غير مالوف للقادح في بداهته اذ المالوف اكثر حضورا في الذهن
والنفس تستانس به فيكون اجلا عندها من غير المالوف فانكار
البداهة لعدم الالف او لخفا في التصور الذي لا بد منه في ذلك الحكم
البديهي اذ قد يكون تصور الطرفين او احدهما او النسبة الحكمية
نظريا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بديهيا وقد يكون ذلك التصور
بديهيا ولكنه يخفى لقصور في الذهن او لعدم الالف او غير ذلك فالاختلا
في البديهي لما ذكر لابنا في البداهة الثابتة في نفسها مطلقا او

البداهة

البداهة الثابتة لذلك البدهي الذي لم يولف او خفي تصور ما لا بد منه
فيه كما تقرر فاللام في البداهة على التوجيه الثاني بدل الاضافة
والتقدير لا بنا في بداهته وايضا فالقدح في بعض البديهيات
لاسباب جزئية لا ينافي ثبوت باقي البديهيات المنتفي عنها اسباب
القدح **و**قلنا في الجواب عن قولهم ولهذا الكثير فيها اي في النظريات
اختلاف العقلا **كثرة الاختلافات** بين النظار **لفساد الانظار**
بسبب اختلالها صورة او مادة او ما اشبه ذلك **لا ينافي حقية**
بعض النظريات الحاصلة بالانظار الصحيحة بل الاختلاف في الحكم
النظري لا ينافي حقيقته في نفسه لان المخالف فيه قد يكون
غالطا في تعقله لسبب جزئي مقتض لغلطه من قصور او غيره
والحق في هذا المقام **انه لا طريق الى المناظرة** وتحقيق هذه المباحث
معهم لتعذر سلوكها فان المناظرة لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا
يعترفون بمعلوم اصلا وفي الاشتغال باثبات الضروريات التزام
لمذهبهم من حيث انها ليست ضروريات اذ الضروري ثابت مستغن
عن الاثبات وايضا فقد اطبق العقلا على انه لا بد في المناظرة من
اتفاق الخصمين على ثبوت موضوع يكون مورد اختلافهما في ايجاب
محمول لذلك الموضوع او سلبه عنه ومن اتفاقهما على امور هي مرجع الدليل
مسلمة كانت او ضرورية والا فلا فايدة في المناظرة فالمحققون على
منع المناظرة مع السوفسطائية عموما **وخصوصا اللاادرية**
منهم **لانهم لا يعترفون بمعلوم** يكون محلا للنظر او جزءا من الدليل
ليثبت به اي بذلك المعلوم في الجملة **مجهول** فيصير معلوما ايضا
على ما تقدم بيانه والعنادية وان كان ظاهر قولهم اثبات نفي
الاشيا كما ان ظاهر قول العندية اثبات الاعتقاد فذلك عند التحقيق

لا ينفع في مناظرتهم على ما لا يخفى بل الطريق الى افحامهم فسرًا
تعذيبهم بالنار الجا الى الاذعان ليعترفوا بالالم وهو من الحسيات
وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه ابطال مذهبهم
او يحترقوا باصرارهم على الانكار فلا يرجع عنهم العذاب وفيه
تطهير الارض من رجس ضلالهم وفضايح اضلالهم قيل ليس في العالم
قوم عقلا ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطاي في موضع
غلطه وسوفسطا اسم يوناني مركب منسوب اليه وهو اسم
موضوع للحكمة المموهة الملبسة والعلم المزخرف المزين ظاهره
وهو باطل لان سوفا معناه العلم والحكمة وهما هاهنا بمعنى واحد
واسطا معناه المزخرف والغلط وهما ايضا بمعنى فسوفسطا
معناه علم الغلط ومنه اي هذا الاسم المركب اليوناني اشتقت
السفسطة وهي المغالطة والتلبيس والكلام الذي يوهم ظاهره
انه حق ويظهر بطلانه بالتامل كما اشتقت الفلسفة التي هي
العلوم الحكمية من فيلاسوفا مضافا ومضافا اليه وتقدم معنى
سوفا وفيلا باليونانية معناه محب اي محب الحكمة ووجه الشبه
كون كل من سوفسطا وفيلاسوفا سببا للاشتقاق ولما كان العلم
الحادث محتاجا في الحصول الى السبب الذي يفيده وهو مختلف اشار
الى ذلك بقوله واسباب العلم وله اطلاقات المنطقي المنقسم الى
التصور والتصديق والعقلي وهو الشامل للظن والظاهر انه التصديق
جازما كان او غير جازم وسواء كان عن دليله المخصوص او لا ليدخل
الاعتقاد والاصولي وهو المراد هاهنا ويطلق العلم ايضا على الصناعة
المرتبة كعلم الفقه والاصول والنحو ونحوه فالعلم بالاطلاق الثالث
هو المعروف هاهنا وموصفة اي امر قايم بغيره كنسبة ينجلي بها

اي تلك الصفة المذكورة بالفعل او بالقوة لمن قامت تلك الصفة
به وهو المتصف بها ومحلها وموصوفها ويتجلي اي يتضح ويظهر
وينكشف ما يذكر في الجملة يعني ما من شانه ان يذكر ويمكن ان يعبر
عنه موجودا كان ذلك الذي يمكن التعبير عنه او معدوما ممكنا
كان او ممتنعا ذهنيا كان او خارجيا مذكورا باللسان او مسكوتا
عنه كليا كان او جزئيا فيشمل هذا التعريف ادراك الحواس اي
الادراك بالحواس اذ التحقيق انها الة للادراك والمدرك انما هو
العقل بمعونتها والفلاسفة قايلون بانها مدركة اذ لو لم يكن مدركة
لثبتت العقول للبهايم لانها تدرك المحسوسات وقد يجاب
بانه يجوز ان يكون لها نفوس مدركة او ان الحواس فيها مدركة
ضرورة انها لا عقول لها ثم كون ادراك الحواس علما انما هو مذهب
الاشعري فالوا او هو مناف للاطلاق اللغوي والعرفي والا
فالبهايم من ذوي العلم ويشمل ادراك العقول بنوعيه من
التصورات التي لا حكم معها يقينية كانت او ظنية والتصديقات
التي هي التصورات مع الاحكام او الاحكام وحدها علي المذهبين
اليقينية المطابقة للواقع مع الجزم بانها لا تكون الا كذلك
جزما لا يزول بتشكيك ولا غيره وغير اليقينية وهي التي بدون
الجزم كالظنون او مع الجزم الذي يمكن زواله بالتشكيك كالاعتقاد
ووجه الشمول ان الصفة المذكورة هي الادراك وقد جعل متعلقها
الذي يتجلي بها ما يمكن ان يعبر عنه فيصدق بجميع ما ذكر وهذا
محله ما اذا اريد بالتجلي مطلق الانكشاف اما اذا اريد به
الانكشاف التام فلا يشمل الظن والاعتقاد علي ما ياتي تحقيقه
وهذا التعريف بخلاف قولهم يعني الاصوليين في تعريف العلم

صفة توجب لموصوفها بخلق الله تعالى فالمراد الايجاب العادي
تمييزا فخرج بذلك ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية
وغير النفسانية فانها وان اوجبت كالادراكات تمييزا لمحالها
عن غيرها فان الشجاع ممتاز عن الجبان لشجاعته وهي صفة
نفسانية والاسود ممتاز عن الابيض لسواده وهو صفة جسمية
الا انها لا توجب الا ان يكون محلها مميزا بخلاف الادراك فانه يوجب
ان يكون محله ممتازا عن غيره ضرورة ان المدرك ممتاز عن غير المدرك
كما في الصفات المذكورة ويوجب مع ذلك لمحله ان يكون مميزا للمدركات
عن غيرها وملاحظا لها لا يحتمل ذلك التمييز او توجب ايجابا لا يحتمل
ذلك الايجاب النقيض والتحقيق لا يحتمل متعلق ذلك التمييز النقيض
اي الوصف المناقض للوصف الذي تعلق به التمييز وخرج بذلك
الظن والشك والوهم فان متعلقاتها تحتمل النقائض قطعا وكذا
الاعتقاد التقليدي لزواله بتشكيك المشكك وكذا الجهل المركب
لزواله بالتوفيق للصواب واعترض على هذا الحد بانه غير جامع
لخروج العلوم المستندة الى العادة كالعلم بان الجبل الذي رأيناه
فيما مضى حجرا هو الان كذلك ولم ينقلب ذهبا ولا يخفى احتمال متعلق
هذا التمييز لان انقلابه ذهبا ممكن في نفسه والجواب ان
معنى عدم احتمال النقيض هاهنا هو عدم تجويز المدرك اياه
لان جزمه المستند الى موجبه العادي مثلا مناف لتجويزه
النقيض وكون العاديات تحتمل النقيض بمعنى كونه ممكنا في نفسه
فلو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لا ينافي عدم احتمال النقيض
بالمعنى المذكور ثم هذا الحد يخالف الحد الذي قبله فانه اي هذا
الحد وان كان شاملا لادراك الحواس الجزئيات الغيبية فان

الحواس

الحواس لا تدرك الامور الكلية ووجه الشمول عموم المتعلق المسكوت
عنه المقدر في الحد وهو الامر المدرك الصادق بمدرك الحس وغيره
فيكون شاملا له بنا على عدم التقييد اي تقييد هذا الحد
بالمعاني كما فعله من لم ير الادراك الحسي علما فقال صفة توجب
تمييزا بين المعاني لا تحتمل النقيض فقيد بقوله بين المعاني
واراد بها ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة
لاخراج ادراكات هذه الحواس فانها لا توجب تمييزا بين المعاني
وانما توجب تمييزا في الامور العينية فاذا ترك التقييد بذلك
كان الحد شاملا لها وشاملا ايضا للتصورات المطابقة وغير
المطابقة بنا على انها اي التصورات لا نقايض لها فيكون قوله
لا يحتمل النقيض متعلقا بالتمييز بقيد خاصة لا لها هي التي
لها النقايض على ما زعموا لان فيه المتناقضين هما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي
الانسان واللاانسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشي فلا
بد من ملاحظة الحكم في التناقض وهو غير ملاحظ في التصورات
فلا تناقض فيها وعلى هذا فالتصورات لا توصف بعدم المطابقة
اصلا لان تصور الشي مطابق له وتصور الشي بغير صورته محال
اذ لا يكون تصوره الا مطابقة واما اذا راينا شبحا من بعد فتصورناه
صورة انسان فاذا هو فرس فتلك الصورة التي صورناها هي
هي مطابقة للانسان وكونها غير مطابقة لذلك الشبح فانما هو
من حيث حكمنا بان الصورة المتصورة هي صورة الشبح فالتصورات
كلها مطابقة لما هي تصورات له وعدم المطابقة انما هو من جهة
الحكم فهو انما يعقل في التصديق وقوله على ما زعموا مشعر

بان فيما قالوا نظر إعنده وان التصورات ذات نقايض كالتصديقات
فنقيض الانسان إلّا انسان وقد صرحوا بذلك حيث قالوا نقيضا
المتساويين متساويان وقالوا نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه
في نفسه كما في التصورات او رفعه عن شيء آخر كما في التصديقات
والحاصل ان الاختلاف في كون التصورات لها نقايض امر لا
ينبني على تفسير النقيضين فان فسرا بما تقدم فلا نقايض لها وان
فسرا بالمتنافيين لذاتيهما بناء على ان التمانع انما يكون بين القضايا
والتنافي كما يكون بين القضايا يكون بين المفردات فيكون الانسان
منافيا للاانسان وعكسه فيكون لها نقايض والتحقيق ما سبق
وان اطلاق النقيضين على ما ذكر انما هو على سبيل المجاز لكنه اي
قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا يشمل غير اليقينيات
من التصديقات اذ التصديقات الظنية والاعتقادية تحتمل
النقيض فلا يشملها التعريف هذا ما تيسر تقريره من المباحث
المتعلقة بهذين التعريفين وتقرير الفرق بينهما المبني على ان
التجلي في الحد الاول يراد به مطلق الانكشاف المقتضي لدخول
الظن والاعتقاد في تعريف العلم وان المراد بالعلم المعنى الاعم ولكن
ينبغي بل يتعين ان يحمل التجلي في قولهم صفة يتجلى بها المذكور
على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن ونحوه فيخرج عن التعريف
اذ التجلي والحال ما ذكر بمعنى التمييز الذي لا يحتمل النقيض لان
الانكشاف التام لا ريب فيه فينقطع معه الاحتمال وانما يتعين الحمل
على ذلك لان العلم عندهم اي الاصوليين مقابل للظن والاعتقاد
بالتضاد فيتعين الاحتراز في الحد عنه وجعل التعريف شاملا لهما مناف
لاصطلاحهم وبخلاف الفقها على ما تقدم بيانه وعلى هذا فالثابت

بين:

بين التعريفين لنسبة المساواة وان اعتبر التخلي بمطلق الانكشاف
فالاول اعم مطلقا لصدقه بالظن ثم المراد العلم بالنسبة للمخلوق
اي المخلوق من باب ارادة اسم المفعول بالمصدر كما في الضرب
والمضروب والخلق شامل لكل من الملك وهو عند جمهور المتكلمين
جسم لطيف نوراني له قوة التشكل والمراد الجنس والانس والجن
وهم اجسام لطيفة نارية لها القوة المذكورة بخلاف علم الخالق
تعالى فانه اي فان علمه لذاته تعالى فهو مقدس قديم حاصل
له تعالى لا لسبب من الاسباب المذكورة ولا غيرها ولا يوصف
بكونه ضروريا ولا نظريا لانها من صفات العلم الحادث المحتاج في
حصوله الى الاسباب وهي ثلاثة السبب الاول الحواس السليمة
اذ غير السليمة لا يوصف نوق بمفادها على ما سبق والسبب الثاني
الخبر الصادق بنوعيه على ما سياتي تفصيله والسبب الثالث
العقل وسياتي تفسيره وحصر الاسباب في هذه الثلاثة بحكم الاستقرا
الظني لتعذر الاستقرا التام هاهنا ومن حاول الحصر اليقيني
في ذلك فقد ركب شططا ووجه الضبط المفيد للحصر المذكور
في هذه الاسباب الثلاثة ان السبب المفيد للعلم الحادث
ان كان من خارج اي ان كان امرا خارجيا عمن قام به ذلك العلم
منفصلا عنه او ان كان وجوده من امر خارج عن العالم فالخبر
الصادق لانه امر خارج عن مستفيد العلم منه ووجوده من خارج
منفصل عنه ايضا وهو المخبر فالخارج اما الخبر او من اخبر والا
اي وان لم يكن السبب من خارج بان كان له تعلق تام بالمدرك
بحيث يسمى داخلا فان كان ذلك الذي ليس من خارج الة للادراك
وهي غير المدرك فالحواس لانها ليست من خارج وهي الة غير

مدركة بل آلة للادراك وهذا علي راي المتكلمين واما علي راي الفلاسفة
فهي مدركة وسبقت الاشارة الي ذلك والا اي وان لم يكن ما ليس
من خارج غير مدرك فالعقل لانه المدرك واما كون العقل آلة او ليس
بالة فمبني علي تفسير العقل هاهنا فان كان المراد به النفس الناطقة
فليس بالة وان اريد به القوة العاقلة فهو آلة مدركة والظاهر ان
مراده الثاني وكذلك قال فان كان آلة غير المدرك فوقع الترديد في
الالة ولو كان المراد الاول لاقتصر علي قوله فان كان آلة فالحواس
والا فالعقل فان قيل اعتراضا علي وجه الضبط المذكور
اما ان يراد به بالسبب المذكور السبب المؤثر او السبب الظاهري
او السبب المفضي في الجملة فان كان الاول فالتعدد باطل
اذ لا تكون هذه علي هذا اسبابا لما ان السبب المؤثر في العلوم
كلها والعالم كله عند اهل الحق هو الله تعالي وان كان لا يطلق
عليه تعالي ذلك لما ان الاسما توقيفية وانما كان هو المؤثر عز وجل
لانها اي العلوم الحادثة انما توجد بخلقه تعالي اياها وايجاده
لها في محالها من غير تاثير للحاسة مطلقا في العلوم الحسية ولا
تاثير للخبر الصادق في العلوم الخبرية ولا تاثير للعقل في العلوم
العقلية فلا تكون هذه اسبابا لانها غير مؤثرة في ايجاد العلوم جزما
وان كان الثاني وهو ان يراد السبب الظاهري فالتعدد ايضا باطل
لان كلا من الحواس والخبر الصادق ليس بسبب ظاهري والسبب
الظاهري للعلم كالنار التي هي سبب ظاهري للاحراق
اذ المؤثر في الاحراق عند مسيس النار انما هو الله تعالي لا النار
الا انها سبب لذلك بحسب الظاهر هو العقل لا غيره سوا كان ذلك
الغير حاسة او خبرا او غير ذلك اذ العقل لا بد منه جزما في الادراك

ومهو

وهو الذي يظن تاثيره بحسب الظاهر في حصول العلم وان كان تارة
بمعونة الحس وتارة بمعونة الخبر وطورا بمعونة من التجربة او الحدس
وبدون ذلك كله في كثير من العلوم فلهذا كان هو السبب الظاهري
للعلم لا غيره وانما الحواس الظاهرة والحواس الباطنة والاخبار
الصادقة ضروريا كان العلم الحاصل بمعونتها او استدلاليا آلات
للعقل وطرق له يستعين بها في الادراك المختلف من حيث متعلقا
بحسب اختلاف الالات والطرق وغير ذلك ويجوز رجوع الالات
الى الحواس والطرق الى الاخبار فيكون من قبيل اللف والنشر وان
كان الثالث وهو ان يراد السبب المفضي في الجملة فالحصر في هذه
الثلاثة باطل وذلك لان السبب المفضي الى العلم في الجملة
المفسر فيما رواه اليه بان يخلق الله تعالى العلم لمتعلقه معه
اي مع السبب المذكور ومعنى خلقه معه خلقه مصاحبا لخلق تعلق
ذلك السبب به وملابسته اياه لا على وجه التاثير بل بطريق
جري العادة المستمرة بخلق ذلك العلم في محله عند تعلق ذلك
السبب به على سبيل الاختصاص المستفاد من العادة المذكورة وانما
فسر السبب المفضي بذلك ليشمل السبب الظاهري المدرك
كالعقل ويشمل الالة للادراك كالحس باقسامه ويشمل الطريق
الى الادراك كالخبر المذكور وتمثيله للالة بالحس وللطريق بالخبر
يرجح احد الوجهين السابقين لقوله الات وطرق ووجه الشمول
كون كل مما ذكر جرت العادة بان يخلق الله العلم معه عند تعلقه به
وملابسته اياه وان اختلفت وجوه التعلق والملابسة لا ينحصر
اي السبب المفضي في الجملة في الاسباب الثلاثة التي هي
الحواس والخبر الصادق والعقل وقوله لا ينحصر خبر قوله والسبب

المفضي بل هاهنا في هذا المقام الذي هو لذكر اسباب العلم المقتضية اشيا اخر تصلح ان تكون اسبابا مفضية في الجملة بجري العادة بان يخلق الله تعالى العلم معها مثل الوجدان المفضي الى العلم بالوجدانيات كعلم الانسان بجوعه وشبعه وفرحه وحزنه ولذته والحدس المفضي الى العلم بالحدسيات كالعلم بانه تعالى عالم بواسطة مشاهدة افعاله المتقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه والتجربة المفضية الى العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مولم وحز الرقبة قاتل والسقمونيا مسهل ونظر العقل المفضي الى العلم بالنظريات وليس المراد بذلك مطلق نظره بالمعنى الاصلي بل المراد النظر الاصطلاحي بمعنى ترتيب المبادى ومني المعلومات الحاصلة في الذهن التي يقع عليها الترتيب المذكور تصورية كانت او تصديقية كالجنس والفصل القريبين في التصورات والمقدمات الحملية او الشرطية او المركبة منهما في التصديقات فعطف المقدمات على المبادي من عطف الخاص على العام الا ان يراد بالمبادي المعلومات التصورية فقط ولا يقال لا يتوجه ايراد نظر العقل على الحصر المذكور والحال ان العقل من جملة الاسباب الثلاثة المذكورة ولا بد له في افضائه الى العلم من النظر في النظريات كما انه لا بد له من الحدس في الحدسيات الى غير ذلك لانا نقول جعلوه احد الاسباب مع قطع النظر عن النظر والنظر مفض الى العلم كالخبر والحواس والعقل فيما سوى النظريات فتوجه ايراد نظر العقل في الجملة على الحصر المذكور واشار بقوله بمعنى ترتيب المبادى الى احد تعاريف النظر وهو ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول وقيل الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة

النفس في المعاني المعلومة لها والحاصل انه اما الترتيب المذكور
او الحركة المفضية اليه واذ قد تم تقرير الاعتراض قلنا في الجواب
عنه هذا الذي قررناه من حصر الاسباب في هذه الامور الثلاثة
دون ما ذكر من الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل لما هو
على عادة المشايخ المتقدمين والسلف الماضين في الاختصار
والاقتصار من حيث الالفاظ والمعاني على المقاصد الصحيحة
التي لا بد من اعتبارها عقلا وشرعا في الامور الدينية وما يتعلق
بها والاعراض بالكلية عن تدقيق الفلاسفة وتعمقهم في
المباحث العقلية التي لا طايل تحتها ولا تجدي في المطالب الشرعية
والامور الدينية نفعا فانهم اي المشايخ المشار اليهم لما وجدوا
عن استقرا بعض الادراكات حاصلة بخلق الله وايجاده عقيب
استعمال الحواس الظاهرة في مدركاتها كصرف حاسة البصر
الى المرئيات وحاسة السمع الى المسموعات الى غير ذلك وقوله
التي لا شك فيها اي في كونها مفضية الى ذلك البعض من الادراكات
او التي لا شك في ثبوتها خلاف الحواس الباطنة التي لم تثبت
عند المشايخ وان ثبتت ففي ثبوتها خفا واما هذه الحواس تستعقب
الادراك سوا كانت هذه الحواس من ذوي العقول وهم
الملائكة والجن والانس او من غيرهم كالبهايم وجواب لما جعلوا
الحواس التي يكون بملاحظة كونها من ذوي العقول احد الاسباب
المفضية الى العلم ولا ينبغي ان يكون قوله سوا كانت من ذوي
العقول او غيرهم اشارة الى كونها سببا للعلم مطلقا اذ ادراك
غير العاقل لا يعد علما بل هو اشارة الى تحقق ثبوتها وكونها
مفضية الى الادراك من دون شك ولما كان معظم المعلومات

الدينية وهي المسايل الكلامية والفقهية ونحو ذلك من المعلومات
الشرعية مستفادا من الخبر الصادق بنوعيه على التفصيل الذي
سيذكر جعلوه اي الخبر الصادق سببا اخر للعلم ولما لم يثبت
عندهم اي المشايخ المتقدمين الحواس الباطنة الثابتة عند
الفلاسفة والمحققين من المتاخرين ولكن ثبوتها ليس كثبوت
الحواس الظاهرة ولهذا اختلفوا في عددها والجمهور على انها مثلها
في العدد خمس وهي المسماة عندهم بالحس المشترك وهو القوة
الخيالية التي في مقدم الدماغ ورا القوة الباصرة سميت بذلك
لاجتماع صور المحسوسات المختلفة بحسب اختلاف الحواس الظاهرة
فيها من المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات
فالحس المشترك اول الحواس الباطنة وثانيها القوة الحافظة
لهذه الصور والفرق ان الاولى هي القوة القابلة للصور التي تورده
الحواس الظاهرة عليها فاذا انقطع ذلك الايراد باغماض العين مثلا
في المبصرات حفظتها هذه القوة الثانية ومن قواعدهم ان ما به
القبول غير ما به الحفظ وثالثها ما اشار اليه بقوله والوهم والمراد
به القوة الوهمية التي تدرك المعاني الجزئية دون الصور الحسية
وانما ينتزعها منها وتقبلها كما في ادراك الشاة عداوة الذيب
والسخلة حنان الام ومحل هذه القوة التجويف الاخير من الدماغ
ورابعها القوة الذاكرة وهي من الواهمة بمنزلة الحافظة من الحس
المشترك فالحاصل القوة الخيالية وخزانتها والقوة الوهمية
وخزانتها وخامسها القوة المتصرفة ومحلها التجويف الاوسط وشانها
ان تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتتصرف في حاصل
الخزانتين الحافظة والذاكرة بانواع من التصرفات الحكمية الجميلة

وسمي

وتسمى المتخيلة وهي التي ان استعملها النفس في العقليات المحضة سميت
مفكرة والى ما ذكرنا من تلك الحواس الباطنة اشار بقوله وغير ذلك
يعني من الحواس المذكورة ولما لم تثبت هذه الحواس عند المشايخ
ولم يتعلق لهم غرض فيما هم بصدده من تحقيقات المسائل الدينية
بتفاصيل القضايا الحدسيات التي يفضي الى العلم بها الحدس
و تفاصيل القضايا التجربيات التي يفضي الى العلم بها التجربة
و تفاصيل القضايا البديهيات التي هي الاوليات التي لا
يحتاج العقل فيها الى شيء سوى مجرد التوجه وتصور الاطراف
و تفاصيل القضايا النظريات من كون طريقها قياسا حمليا او
شرطيا او مركبا من الحمليات والشرطيات الى غير ذلك من التفاصيل
الراجعة الى الصورة والمادة والجهة وغيرها فلما لم يتعلق لهم
غرض بالتفاصيل المذكورة من حيث حصول مقاصدهم الدينية
في الاستدلال علم المطالب العالية بدون البحث على التفاصيل
المذكورة وكان مرجع الكل من الحدسيات والتجربيات والبديهيات ت
والنظريات بتفاصيلها الى العقل الذي هو السبب الظاهري
للعلم الحادث مطلقا جعلوه اي العقل الذي اليه مرجع الامور
المذكورة سببا ثالثا كما جعلوا الحواس سببا اولا والخبر الصادق
سببا ثانيا لانه يفضي الى العلم اي افضاء اذ ما من سبب من
الاسباب الا وهو محتاج اليه لكنه يفضي تارة بمجرد التفات
منه كما في البديهيات او بانضمام حدس اليه كما في الحدسيات
او بانضمام تجربة كما في التجربيات او بانضمام ترتيب
مبادئ او مقدمات كما في النظريات او معونة القوى الباطنة
كما في الوجدانيات ثم اخذ في تمام ايضاح ذلك بالتمثيل بقوله

فجعلوا السبب في العلم بالوجدانيات كالعلم بان لنا جوعا وعطشا وشبعا وريا وحزنا وفرحا وفي العلم بالبديهيات كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء وفي العلم بالحدسيات كالعلم بان انعكاس شعاع القمر الى العالم يضاهي انعكاس شعاع المراة الى الاجسام المقابلة لها وان نور القمر مستفاد من نور الشمس ضرورة اختلاف اضوائه لاختلاف اوضاعه بالنسبة اليها وفي العلم بالتجريبيات كالعلم بان الضرب مولم وان السقمونيا مسهل للصفراوي وفي العلم بالنظريات كالعلم بانحصار اجزاء العالم في العين والعرض وان الاعيان لا تخلو عن الاعراض وان العالم حادث وان الحادث لا بد له من محدث وان المحدث له هو الله تعالى فجعلوا السبب في العلم بذلك كله هو العقل لانه لا بد منه في حصول العلم المذكور باقسامه وتنقدم اضافة مدركات الحواس الباطنة اليها لعدم ثبوتها عند المشايخ وكذا مدركات الحدس واخوانه اذ لم يشتغلوا بالبحث عنها وعن تفاصيلها حيث لم يتعلق لهم غرض بها وفي وهي الخفا على ما لا يخفى فلا مسوغ لاضافة العلم اليها بالنسبة اليهم وليست من مدركات الحواس الظاهرة ولا الخبر فتعين العقل للسببية وهو ظاهر فصارت الاسباب بهذا الاعتبار ثلاثة لا رابع لها ولما كان هذا موضع سوال تقديره ان الحدسيات والتجريبيات لا بد فيهما من الحس الظاهر فاني يضاف العلم بها الى العقل دونه وكان ينبغي ان تكون من جملة الحدسيات اشار الى الجواب عن ذلك بقوله وان كان افضا العقل الى العلم في البعض من العلوم المضافة اليه باستعانة من الحس وذلك البعض الحدسيات والتجريبيات بخلاف الاوليات والوجدانيات والنظريات التي لا مدخل للحواس فيها وتقرب الجواب الذي اشار اليه ظهور الفرق بين مدركات الحس

ومما

وما للحس فيه مدخل وكان الاولى اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاسباب
المفضية لكنهم لما احتاجوا الى التفصيل في الجملة وبينوا الوجه في جعل
الحواس سببا للعلم بمدركاتها وكذا الخبر الصادق تعين العقل لجعله
سببا لجميع ما وراء ذلك سواء كان للحس فيه مدخل وثم لا يخفى ان سببية
الحس والخبر مما يستغني ظهورها عن البحث بخلاف الحدس والتجربة
والنظر وايضا فالحس مدرك بدون العقل في الجملة والخبر يضاف اليه
العلم في العرف العام ثم هذا الجواب مبني على اختيار القسم الثالث
من الترديد الواقع في السوال وهو كون المقسم السبب المفضي في الجملة
اذ المؤثر هو الله تعالى والظاهري لا يتعدد لان المفروض انه
العقل لا غير فتعين الثالث ولما ذكر الحواس اجمالا اخذ في التفصيل
بقوله فالحواس الظاهرة التي هي احد اسباب العلم جمع حاسة
لا بمعنى جسم ثبت له الاحساس بل بمعنى القوة الحساسة من جملة
القوى النفسانية المنقسمة الى القوى المحركة والقوى المدركة
المنقسمة الى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة والظاهرة خمس
لا سادس لها في الوجود مع انه لا يمتنع عقلا وجود حاسة سادسة
ظاهرة فهي خمس بحسب الوجود لا لدليل اقتضى انها لا تكون الا كذلك
بل بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة الوجدانية لا بالنظر بوجودها
خمسا وما يقال في امتناع حاسة اخرى انه لو امكن وجودها لكانت
بناء على ان الادراك كمال النفس وهي مستعدة له ولا ضنة من جانب
الواهب فلو كان وجود قوة ادراكية اخرى ممكنا لوجدت ليس بشي
لما ان الايجاد عندنا مستند الى اختياره تعالى عند اهل الحق واما
الحواس الباطنة المقررة بيانها التي تثبتها الفلاسفة دون
جمهور المتكلمين ولا تتم دلايلها التي تثبت بها على الاصول

التي هي القواعد الاسلامية المنسوبة الى دين الاسلام سواء كانت مستفادة
من الشرع او من العقل والوجه لابتنائها على اصولهم دون اصولنا ان النفس
لا تدرك الجزئيات المادية عندهم الا بالواسطة وعندنا تدركها بدونها
والواحد عندهم لا يكون مبدا الا لاثر وعندنا يكون مبدا الاثار كثيرة
كيف والموجودات الممكنة كلها مستندة اليه سبحانه ابتداء او انتهاء
التوجيه المذكور يطلب من المطولات فالحواس الظاهرة اولها في ترتيب
المصنف السمع اي القوة السامعة وهي قوة نفسانية مودعة
بايجاده تعالى في العصب القوي الاحساس المفروش بالحكمة الباهرة
في مقعد الصماخ وهو السطح الباطن من صماخ الاذن وهذه القوة
في موضع من شانها ان تدرك بها الاصوات التي يتادى اليها بطريق
وصول الهوا المتموج المتكيف بكيفية ذلك الصوت المتصل به الى
الصماخ وذلك ان هذا العصب فيه هوا محتقن كالطبل فاذا وصل الهوا
الحاصل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته تلك القوة المودعة فيه
وان شئت قلت القوة التي في باطن الصماخ المدركة للصوت وليس هذا
بمعنى انها موثرة في ذلك الادراك بل بمعنى ان الله تعالى يخلق ذلك
الادراك لذلك الصوت في النفس او في تلك القوة عند ذلك
الذي ذكره من وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ
واشار بذلك الى الرد على الفلاسفة القايلين بالتاثير وثانيها
البصر اي القوة الباصرة وهي قوة نفسانية مودعة بايجاده تعالى
في العصبتين المجوفتين النابتتين من الدماغ من جملة اعصابه
النابتة منه التي هي ازواج تسعة اللتين تتلاقيان فتتقاطعان
تقاطعا صليبيا يتياسر النابت منهما يمينا ويتيامن النابت يسارا
وقيل يتصلان بدون تقاطع ثم يفترقان بعد ذلك التلاقي فينفذان

الى

الي العينين بان ينفذ الايمن الي العين اليمني والايسر الي اليسري
من شان هذه القوة ان تدرك بها الاضوا الكوكبية وغيرها
والالوان المختلفة والاشكال المتباينة والمقادير المتصلة
والمنفصلة والحركات الجسمانية وكونها من الاعراض النسبية
لاينافي كونها محسوسة بالبصر ولا يقال هي من مدركات العقل دون
الحواس الحس لان الحس انما يدرك الجسم في مكانين فيدرك العقل
الكونين لانا نقول لا معنى لادراك الحس الجسم في مكانين الا
ادراك الكونين المفسر بهما الحركة علي ما سياتي ويدرك بها الحسن
والقبيح اللذان هما من الهيات الجسمية دون الاسود المعنوية
وغير ذلك من المدركات البصرية المنطبقة اشباحها بالانعكاس
في الرطوبة الجليدية علي ما هو المختار وان شئت قلت القوة
التي في العصبة المجوفة من الحدقة التي من شانها الادراك المذكور
بما يخلق الله تعالى ادراكها المضاف اليها في النفس عند استعمال
العين البصر تلك القوة المذكورة وتعلقها هي بذلك المرئي
وثالثها الشم اي القوة الشامة وهي قوة مودعة بايجاده
تعالى في الزايدتين النابتتين من مقدم الدماغ المجاورتين
لعصبتي العينين الشبيهتين بحلمتي الثدي علي ما تقرر
في التشريح وان شئت قلت القوة التي في زايدتي مقدم الدماغ
التي تدرك بها الرايحة بطريق وصول الهوا المموج المتكيف
بكيفية ذي الرايحة الملايمة او المنافية للمزاج الي الخيشوم
بجمع الزايدتين المذكورتين ورابعها الذوق اي القوة
الذايقة وهي قوة منبثة بجعله تعالى في العصب المنبسط
المفروش علي جرم اللسان اي السطح الظاهر منه التي من

شانها ان يدرك بها المعلوم الواصلة ذواتها التي هي المطعومات
الشاملة للمشروبات الى الفم بالواسطة الحاصلة بمخالطة
الرطوبات اللعابية وقوله التي في الفم صفة كاشفة لها
بالمطعوم الذي له الطعم ووصولها اي الرطوبات اللعابية
المخالطة الى العصب المنتشر في جرم اللسان قالوا وهذه الرطوبة
اللعابية خالية في نفسها عن المطعوم كلها لتؤدي الطعوم من
الاجسام الى الذائقة بصحة واختلفوا في كيفية ايصالها ذلك هل
هو بواسطة تكيفها عند المخالطة بذلك الطعم او بان ينتشر فيها
اجزاء الطيفة من المطعوم ثم تغوص في اللسان فتدرك الذائقة
طعمه وخامسها اللمس اي القوة اللامسة وهي قوة منبثة
في جميع ظاهر البدن من الحيوان وهو الجلد واكثر اللحم والاغشية
ولشدة احتياج الحيوان الى هذه القوة كانت لمعونة الاعصاب سارية
في جميع الاعضا الاما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال
والكلية والرية والعظام سبحان الخلاق العليم ومن شان هذه القوة
ان يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك
من الخشونة والملاسة والصلابة والليونة عند التماس الحاصل
بين جلد الحيوان وما اتصل من الاجسام الملموسة وعند الاتصال
اي اتصال الملموس به اي بالبدن ثم نكتة العدول عن المودعة
الى المنبثة في تفسير حاستي الذوق واللمس ادراك انبساط القوة
الذائقة واللامسة في سطح اللسان والبدن دون بقية الحواس
والمودعة اعم مطلقا اذ كل منبثة مودعة ولا ينعكس وبكل حاسة
منها اي من هذه الحواس الخمس الظاهرة يوقف اي يطلع
والما لم يقل يعلم لما تقدم من ان الادراك الحسي ليس بعلم عند

الجمهور

الجمهور وايضا فالادراك المذكور شامل لادراك من لم يوصف بالعلم
على ما وضعت اي خلقت هي اي تلك الحاسة له اي لادراكه
يعني ان الله سبحانه وتعالى قد خلق بحكمته الباهرة كلا من
تلك الحواس بخصوصه لادراك اشيا مخصوصة وخلق القدرة
للعبد على استعمالها فيها وخلق ذلك الاستعمال وذلك الادراك
ايضا فتخص كل جارحة حاسة بمدركاتها كالسمع للاصوات يعني
كما خلق حاسة السمع لادراك الاصوات على اختلاف كيفياتها وخلق
حاسة الذوق للطعوم المختلفة وخلق حاسة الشم للروايح
الطيبة والكريهة واللمس للملموسات والبصر للمبصرات وكل حاسة
من هذه الحواس لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى لما
ذكر من الاختصاص المنبه عليه بتقديم قوله وبكل حاسة على قوله
يوقف واما انه هل يجوز ذلك اي هل يمكن ان يدرك ببعض الحواس
ما يدرك بالاخرى ففيه خلاف بين الحكما وجمهورهم على الامتناع
والحق مذهب جمهور المتكلمين وهو الجواز لما ان ذلك الادراك
انما هو بمحض خلق الله تعالى اياه بلا واسطة من غير تاثير للحواس
في ذلك الادراك ولا للعقل ايضا وان كانت اسبابا مفضية
في الجملة الى ذلك واذا كان ذلك بمحض خلقه تعالى فلا يمتنع عقلا
وان امتنع عادة ان يخلق الله سبحانه عقيب صرف الباصرة
واستعمال هذه الحاسة المختصة بادراك المبصرات ادراك
المسموعات المختصة بحكم العادة بالقوة السامعة مثلا وكذا ادراك
الطعوم عقيب استعمال السامعة او الباصرة وادراك الالوان
باللامسة او الذائقة وادراك جميع المدركات على اختلاف
انواعها بحاسة واحدة من هذه الحواس بل ليست هذه الحواس

مما لا بد منه في الادراك لجواز خلق ادراك المبصرات في الاعمى على حد
ادراك البصير لها فان قيل البيت القوة الذائقة تدرك
اي يدرك بها حلاوة الشي المطعوم الحار وحرارته معا في وقت
واحد ومنشا السوال قوله لا بدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى
والحرارة ليست من مدركات الذائقة قلنا لا نسلم ادراك الذائقة
لهما بل الحلاوة التي هي من الامور المختفية في الواقع بالذوق
تدرك بالذوق المعبر عنه بالقوة الذائقة والحرارة التي هي
من الامور المختفية باللمس تدرك باللمس الموجود في سطح
الفم واللسان لانتشاره في جميع ظاهر البدن واكثر باطنه على
ما سبق والحاصل انه قد اجتمع للسان القوتان الذائقة واللامسة
ولما فرغ من مباحث الحواس شرع في مباحث الخبر الصادق فقال
والخبر الصادق اي المطابق حكمه للواقع جزما الموجب للعلم المضمون
فهو احد اسبابه ولا ريب في كون اصل الخبر يصح ان يوصف بالصدق والكذب
فان الخبر في الاصل كلام يحصل الاخبار لمضمونه يكون لنسبته الحكمية
وقعية كانت او منتزعة خارج يخرج الانشا تطابقه اي ذلك الخارج
تلك النسبة التي لذلك الكلام فيكون ذلك الكلام صادقا بواسطة
تلك المطابقة اذ لا معنى لصدقه الا كون نسبته مطابقة للخارج
فيصح وصف الخبر بكونه صادقا او لا تطابقه اي النسبة الخارجة
فيكون ذلك الكلام بواسطة عدم المطابقة كاذبا فيصح وصف
الخبر بذلك فالصدق والكذب على هذا التفسير وبهذا الاعتبار
من اوصاف الخبر لا من اوصاف المخبر وقد يقالان اي الصدق
والكذب لا بمعنى المطابقة المذكورة اولا بالذات بل بمعنى الاخبار
الذي هو فعل المخبر عن الشي المخبر به على ما هو به اي على الصفة

التي هو عليها في الواقع والاخبار عن شي لا على ما هو به في الواقع فالاول
كالاخبار بان زيدا قايم وهو في الواقع قايم او انه ليس بقايم وهو في الواقع
ليس بقايم والثاني كالاخبار بانه قايم وهو في الواقع ليس بقايم وبالعكس
ومعنى على ما هو به على وجه يكون ذلك الشي متلبسا به وهل المراد
بالشي النسبة او موضوعها احتمالان فاذا قلنا زيد قايم كان المعنى
على الاول الاخبار عن ثبوت القيام لزيد وعلى الثاني الاخبار عن زيد
بثبوت القيام له وقوله في تفسير الاخبار اي الاعلام بنسبة تامة
يشعر بترجيح الاحتمال الاول واحترز بقوله تامة عن غير التامة
كما في قولنا زيد الفاضل على سبيل النعت فانه لا يكون اخبارا لانه
اعلام بنسبة غير تامة اذ المراد بالتامة هي المقصودة من الاعلام
وهي التي يتم بها الكلام ويحسن عندها السكوت فالاخبار هو
الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع الذي هو خارجها فيكون
المخبر بذلك صادقا بنسبة تامة مطابقة او لا تطابقه اي تلك
النسبة الواقع فيكون المخبر بذلك كاذبا لاخباره بنسبة تامة غير
مطابقة فيكونان اي الصدق والكذب على هذا التقرير ولهذا
الاعتبار من صفات المخبر والحاصل ان هاهنا اعتبارين الاول
ملاحظة مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالنظر الى الخبر مع قطع
النظر عن الاخبار وبهذا الاعتبار انما يوصف بالصدق والكذب
الخبر والثاني ملاحظة الاخبار بتلك النسبة وبهذا الاعتبار انما يوصف
بهما المخبر فلا بد في الاعتبارين من ملاحظة النسبة نظرا فيهما من المطابقة
وعدمها فاذا كان الصدق هو المطابقة وهي صفة للخبر كان الخبر
صادقا لاتصافه بالصدق واذا كان الصدق هو الاخبار بالنسبة
المطابقة وهو صفة المخبر كان المخبر صادقا ومن هاهنا اي من

بهذه الحيثية التي عرفها البحث عن الصدق وما باراتيه وتلحض صحة
اتصاف كل من الخبر والمخبر بكونه صادقا بالنظر الى هذين الاعتبارين
يقع في بعض الكتب اي نسخ العقايد لفظ الخبر الصادق بالوصف
اي بجعل الصادق نعتا للخبر وهذا بالنظر الى الاعتبار الاول وهو كون
الصدق بمعنى المطابقة ويقع في بعضها خبر الصادق بالاضافة
فيكون الموصوف بكونه صادقا هو المخبر لا الخبر نظرا الى الاعتبار
الثاني وهو كون الصدق بمعنى الاخبار بالنسبة المطابقة فالخبر
الصادق قطعا ولهذا ابعيد العلم على نوعين يعني ينقسم الى قسمين
تسميته اولية احدهما وهو القسم الاول الخبر المتواتر مطلقا اي
المتتابع بلا انقطاع ولا يقال المخبرون في التواتر كثيرون فكيف يقال
فيه خبر الصادق على الافراد لانه يجعل الصادق فيه جاريا على الجمع
او الجمع الغفير ونحو ذلك او تكون اللام فيه لاستغراق افراد المخبرين
سمي هذا الخبر بذلك اي بالتواتر لما انه اي هذا الخبر لا يقع
في الوجود دفعة بل يوجد شيا فشيا على التعاقب والتوالي
بلا انقطاع وهذا معنى التواتر واعلم ان الخبر الذي سيصير متواترا
يقع دفعة ولكنه اذ ذاك لا يكون متواترا ولا موجبا للعلم فلا يوجد
متواترا الا بتتابع الاخبار وتواليه الى ان يبلغ الحد الذي به يفيد
العلم فاذا يكون العلم قد وجد وهو اي المتواتر في الاصطلاح الخبر
الثابت على السنة قوم بلغوا في الكثرة الى حد لا يتصور معه تواطوهم
اي لا يجوز العقل توافقهم يعني ليس المراد ان العقل لا يمكنه تصور
تواطيهم على الكذب فيما اخبروا به اذ لا نزاع في امكان تصور العقل
ذلك وانما المراد من التصور ما ذكر من التجويز فالمعنى انهم لا يجوز
العقل كذبهم بل يجزم بصدقهم في مضمون خبرهم ويحكم بامتناع توافقهم

على

علي الكذب فيه و مصداقه اي مصداق حصول هذا الخبر الذي يثبت به
صدقه بمعني مطابقة الواقع وتواتره وعدم تجويز العقل كذبه و وقوع
العلم بمفاده من غير شبهة تحصل عند العقل في كونه مفضيا الى العلم
لمضمونه وهو معنى عدم التجويز المذكور او ومصداق كونهم لا يجوز
العقل توافقهم على الكذب وضابطه وقوع العلم لمضمون خبرهم
بلا شبهة ولا يلتفت في ذلك عند المحققين الي عدد معين فان ذلك
مما يختلف بحسب الوقايع فالضابط حصول اليقين فاذا حصل فقد
تم العدد فان قيل ظاهر تاذكرا ان التواتر اي كون الخبر متواترا
يستفاد من العلم والمفروض ان التواتر سبب للعلم فالعلم انما يستفاد
منه اجيب بان التواتر مستفاد من العلم المستفاد من التواتر
وان لم يعلم بعد او نقول المراد من كون المتواتر سببا للعلم ان وجود العلم
مستفاد من وجود التواتر وهذا اليا في كون العلم المستفاد من وجود
المتواتر سببا للعلم بوجود المتواتر كما ان وجود الدخان مستفاد من وجود
النار ووجود العلم بالنار يستفاد من الدخان وهو اي المتواتر بالضرورة
كما سياتي لا بالنظر موجب بالنظر الى الظاهر لا موثر يعني انا نعلم
علما ضروريا ايجابه للعلم الضروري لا لاسند الي كالعلم الحاصل
بالتواتر بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النا بيبة
اي المتباعدة وقوله والبلدان النا بيبة يحتمل العطف على الملوك
ويحتمل العطف على الازمنة فالتقدير على الاول كالعلم بالملوك
الخالية والبلدان النايية في الازمنة الماضية وعلى الثاني كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة وفي البلدان والاول وهو العطف
على الملوك اقرب الى كونه مرادا فهو اقرب من حيث المعنى وان
كان اي الاول ابعد من حيث اللفظ للفصل بين المتعاطفين

بقوله في الازمنة كما ان الثاني اقرب من حيث اللفظ وان كان ابعد من حيث
المعنى فهاهنا اي في مقام الكلام على كون المتواتر يوجب بالضرورة
العلم الضروري امران احدهما ان الخبر المتواتر المذكور موجب
للعلم لمفاده اي مفض اليه وذلك اي كونه موجبا للعلم امر ثابت
بالضرورة الوجدانية فانا نجد من انفسنا حصول العلم لنا بوجود
مكة وبغداد مثلا ولم نرها و نجد انه اي حصول ذلك العلم لنا ليس
هو بسبب من الاسباب الا بالاخبار المتواترة فهو السبب الموجب
له وعلمنا بافضائه اليه وجداني فهو ضروري وهو معنى كونه
موجبا للعلم بالضرورة و الامر الثاني من الامرين المذكورين ان
العلم الحاصل به اي بالتواتر علم ضروري غني عن الاكتساب وذلك
اي كون العلم الحاصل به ضروريا لانه اي ذلك العلم يحصل للمستدل
الذي له اهلية النظر والاستدلال عقيب بلوغ الخبر المذكور اليه
واتصاله به وغيره اي يحصل ايضا لغير المستدل وهو الذي ليس باهل
للاستدلال حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى تحصيل المطالب
العلمية بطريق الاكتساب اي اكتساب المجهول من الامور المعلومة
كترتيب المبادي التصورية لتحصيل المجهول التصوري وترتيب المقدمات
لتحصيل المجهول التصديقي فلو كان العلم الحاصل من التواتر نظريا
لم يحصل لغير المستدل واللازم باطل لحصوله لغير المستدل فالملزوم
مثله وهو كونه نظريا واما الملازمة فبينة هذا ويشترط لافادة
المتواتر العلم ان يكون السامع غير عالم به لامتناع تحصيل الحاصل
وغير عالم بنقيضه لامتناع اجتماع النقيضين وان يكون مستند المخبرين
الحس فلا تواتر في العقليات واما اشتراط كونهم عالمين لمضمون
خبرهم لا ظانين ففيه نظر اذ ظن كل واحد من الطبقة الثانية مثلا

لا يقدح

لا يقدح في حصول العلم للسامع من الكل ومن الشروط استوا الطرفين
والوسط في وصف الكثرة التي لا يجوز التواطي معها على الكذب ولا
يلزم من ذلك الاستوا في المعدد فان الخبر الواحد يكون متواترا غير
متواتر بالنسبة الى اثنين بل بالنسبة الى واحد في وقتين وههنا
سوال تقريره انه لو كان المتواتر موجبا للعلم لاوجب خبر النصارى
بقتل عيسى وخبر اليهود بتابيد دين موسى العلم بمضمون الخبرين
لتواترهما واللازم باطل قطعا لبطلان مضمون الخبرين والجواب
ما اشار اليه بقوله واما خبر النصارى المدعى تواتره بقتل عيسى
عليه السلام وخبر اليهود المدعى تواتره ايضا بتابيد دين
موسى عليه السلام وان شريعته لا تنسخ فتواتره اي تواتر
كل من الخبرين ممنوع لانه نقل احاد في الاصل ومثله من الاكاذيب
والاباطيل كثير ثم تلقاه الكثير من الجهال فرووه وايضا فالتابيد
وعدم النسخ لا يستند الى الحس وحاصل الجواب منع الملازمة فان
قيل استشكالا لوجه ايجاب المتواتر اليقين خبر كل واحد من
عدد التواتر بانفراده لا يفيد السامع الا الظن اي ظن مفاد الخبر
دون العلم به وضم الظن المستفاد من خبر واحد الى الظن المستفاد
من خبر اخر وهلم جرا حتى يصل الحد كثرة التواتر لا يوجب اي
ذلك الضم والمراد الظنون المنضمة اليقين لان الظن لا يوجب
اليقين فلذا الظنون المنضمة والمفروض ان الخبر انما يفيد الظن
فمن اين استفيد اليقين وايضا اشكال اخر تقريره ان جواز كذب
كل واحد من المخبرين على انفراده يوجب جواز كذب المجموع اي
مجموع المخبرين لانه اي المجموع نفس الاحاد المجتمعة والمفروض
جواز كذب كل واحد من المخبرين وان الخبر في نفسه واحد ولا

معني المجموع الا الاحاد فلابد من دفع ذلك الاحتمال بدونه دافع فالقول بجواز كذب كل واحد بانفراده يقتضي جواز كذب الكل وذلك مناف لليقين فلا يكون المتواتر موجبا له لانه ليس الا خبر مجموع الاحاد قلنا في الجواب عن الشبهتين ربما يكون من الامور مع الاجتماع اي اجتماع الاحاد مطلقا سواء كان ذلك في المعنويات او الحسيات ما لا يكون مع الانفراد واشار بربما الى انه لا يتعين ان يكون ذلك كليا كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان هذه القوة حدثت عند اجتماع احاد شعراته التي كل واحدة منها على انفرادها غير قوية وتحتمل الانقطاع بادني جذب وليس الحبل الا احاد الشعرات وكذا الحكم في المتواتر كل من احاده انما يوجب الظن فاذا اجتمعت حدث عند اجتماعها ما لم يكن عند عدمه وهو ايجاب اليقين والافضا الى العلم الضروري وكذا جواز الكذب مع الانفراد يرفعه ما يكون من حصول اليقين مع الاجتماع وهو امر ثابت بالوجدان الضروري وكون المجموع نفس الاحاد لا ينافي زيادة وصف الاجتماع الحاصل للاحاد الموجب لامر لم يكن مع الانفراد فكون الخبر على الانفراد موجبه الظن بمنزلة كون الشعرة الواحدة غير قوية وجواز كذبه بمنزلة احتمال انقطاعها بادني جذب فان قيل ايرادا على كون العلم المستفاد من المتواتر ضروريا الضروريات كالاوليات مثلا لا يقع فيها التفاوت لاستوائها في الجزم واليقين ولا يقع فيها الاختلاف بين العقلا ونحن نجد العلم الضروري بكون الواحد نصف الاثنين والعشرة اكثر من الواحد اقوى من العلم الذي افاده التواتر بوجود اسكندر فلو كان ضروريا لكان في القوة مثل العلم البديهي المذكور ولم يكن بينهما تفاوت والحال ان التفاوت

بينهما

بينهما وجداني والخبر المتواتر فقد انكر افادته العلم مطلقا فضلا
عن افادته العلم الضروري جماعة من العقلا في الجملة كالسمنية
بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ وتنكر
وقوع العلم بالاخبار لانه لا طريق عندهم الى العلم الا الحس وتنسبهم
الى سومنات قال الزركشي وغلط من نقل عن السمنية انكاره قال
المقترح وانما مذهبهم حصر المعلومات في الحواس وغير المحسوس يسمونه
معقولا لا سمعوا كما سعلوا فهو اصطلاح والبراهمة قوم لا يجوزون
على الله بعثة الرسل فلو كان العلم المستفاد من المتواتر ضروريا
لم يقع فيه اختلاف قلنا في الجواب عن ذلك كون الضروريات لا
تتفاوت ولا يختلف فيها ممنوع فلا نسلم كون عدم التفاوت والاختلاف
من لوازم الضروريات بل قد تتفاوت انواع العلم الضروري
تفاوتا ظاهرا بل قد تتفاوت افراد النوع الواحد منه كما في العلم
بان الواحد نصف الاثنين والعلم بان الواحد بعينه لا يصير شيئا
اخر بعينه وكلاهما بديهي فالتفاوت في الضروري يكون بواسطة
التفاوت في بعض الامور المتعلقة به من الالف والعادة
والممارسة اذ قد يكون الف النفس ببعض الضروريات اكثر من
الفها لبعض اخر منها فيكون انسنيا سهما بهذا اكثر من انسنيا سهما
بذاك وهكذا الاعتياد والممارسة والاخطار بالبال بان يكون
هذا اسرع حضورا في الذهن من ذاك فلا يكون العلم المالوف كالعلم
بان النار محرقة والشمس مضيئة والواحد اقل من العشرة في استيناس
النفس واعتيادها به وسرعة استحضارها له كالعلم بان المعدوم
يمتنع ان يصير رعينه بفعل وان الواحد بعينه لا يصير شيئا اخر بعينه
وكم من ضروري لا يخطر بالبال فاذا استحضر لم يكن في الجلا

كالحاضر المالوف والذي يحقق ذلك انه لابد من الانتها في النظريات
الى الضروريات فالمشتغل بفن الهندسة مثلا لابد له من ضروريات
ترجع اليها اقيسته فيكون الفه لها وممارسته اياها للضروريات
المالوفة لصاحب فن الكلام وبالعكس فيحصل التفاوت بواسطة ماذكر
وبواسطة التفاوت في تصورات اطراف الاحكام الضرورية
من المحكوم عليه الذي هو الموضوع والمحكوم به الذي هو المحمول يعني
ان التفاوت في الاحكام الضرورية قد يكون بسبب التفاوت الواقع
في تصورات اطراف تلك الاحكام بان يكون تصور طرفي هذا الحكم
خفيا وبعسر تجريد طرفي هذا الحكم جليا وتصور طرفي هذا الحكم خفيا
ويعسر تجريد طرفي هذا الحكم عن الشوائب المغيرة في وجهه ولا
يعسر تجريد طرفي هذا الحكم ومن المعلوم ان الحكم البديهي هو ما يجزم
به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما وقد سبق ان تصور
طرفي الحكم البديهي قد يكون نظريا وقد يكون بديهيا فربما كان التفاوت
بين الضروريين انما هو لتفاوت تصورات اطرافهما وقد يكون التفاوت
بحسب تفاوت الاذهان وقد قدمنا ان من الاوليات ما يلتبس بكثير
من الوهميات الكاذبة على كثير من الاذهان فقد يتفاوت انواع
الضروري وقد يختلف فيه اي في الضروري مكابرة من المخالف
المدعي انه ليس بضروري وعنادا منه مع تمام ظهور كونه ضروريا
كالسوفسطائية المكابرين المعاندين القادحين في جميع الضروريات
وكالسمنية والبراهمة المذكورين القادحين في كثير منها فحاصل
السوال ان ما افاده المتن لو كان ضروريا لم يتفاوت بمعنى انه
لا يكون علما ضروريا اقوى منه ولم يختلف فيه وحاصل الجواب
منع الملازمة وانه لا منافاة بين الضرورية وبين التفاوت والاختلاف

ثم

ثم ظاهر هذا التقرير ان التفاوت في الضروريات انما هو بحسب ما ذكر من هذه العوارض ونحوها واما في حد ذاتها مع قطع النظر عما ذكر فلا تتفاوت وعن عد العلم بان الواحد نصف الاثنين في حده انه اقوى من العلم بان هذا المشاهد زيد اذ هذا يحتمل النقيض لجواز خلق مثل زيد بحيث يقع في الحس انه زيد وفي قوله سبحانه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ما يغني عن مزيد البيان بخلاف الاول حيث لا يحتمله بحال فالحق اطلاق القول بتفاوت الضروريات واعلم ان في الاحساس بزيد مثلا امرين احدهما ادراك محسوس في الجملة والثاني كونه زيدا وهذا هو المحتمل فليتامل والنوع الثاني من الخبر الصادق احد اسباب العلم الثلاثة هو خبر الرسول مطلقا المويد اي الثابت رسالته اي كونه رسول الله بالمعجزة الظاهرة على يده والرسول في عرف المتشرع عبن انسان بعثه الله الي الخلق وليست اللام في الخلق للاستغراق لتبليغ الخلق المبعوث اليهم الاحكام الاعتقادية والعملية وظاهر هذا التفسير عدم التفرقة بين النبي والرسول وهو مذهب البعض وقد يشترط فيه اي الرسول الكتاب المنزل عليه من الله اي يعتبر في مفهومه ذلك فيفسر بانه انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام وانزل عليه كتابا بخلاف النبي اذ لا يشترط فيه ذلك فيكتفى في تعريفه بما ذكر اولا فانه اي النبي على هذا اعم من الرسول فكل رسول نبي ولا عكس وهو الراجح لما في الحديث من اختلاف عدد الانبيا والرسل وقال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى الاية لكن في اشتراط اعتبار الكتاب في مفهوم الرسول نظر حيث دل الحديث على ان الكتب مائة واربعة والرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر وقد يجاب بامكان تعدد نزول الكتب كما تعدد نزول الفاتحة على نبينا وعليهم

الصلاة والسلام ومنهم من اشترط في مفهومه الشرع الجديد وورد برسالة
اسماعيل عليه السلام ولم يات بشرع جديد والذي عليه كثير من المتكلمين
ان النبي انسان اوحي اليه اعم من ان يكون امورا بالابلاغ ام لا والرسول
هو المامور بالابلاغ انزل عليه كتاب ام لا والمعجزة التي تثبت بها
النبوة والرسالة امر خارق للعادة قصد به اي بذلك الامر
اظهار صدق من ادعي انه رسول الله او نبيه ولا يرد ظهور الخارق
سحرا على يد الساحر اذ ابنيا لان الله سبحانه لا يخلق الخارق علي يد
الكاذب في دعوي النبوة ولو جاز ذلك لما كانت دلالة المعجزة عليها
قطعية وهذا الخلاف من ادعي الالهية حيث يجوز ظهور الخارق علي يده
لتيقن كذب دعواه وظهور امتناعها والتحقيق ان السحر من المسببات
المترتبة علي اسبابها بطريق جري العادة وكونه نادر الوقوع انما هو
لخفا اسبابه وقلة المباشرة لها وهذه الندرة لا تقدح في كونه ليس
بخارق للعادة وسياتي بيان كيفية دلالة المعجزة على النبوة وهو اي
خبر الرسول يوجب العلم اليقيني بان يخلق الله العلم بمضمونه عقيبه
فالمراد الايجاب بالنظر الي الظاهر وانما يوجب العلم الاستدلالي
لا الضروري خلاف المتواتر فانه يوجب العلم الضروري المستغني في
حصوله عن النظر والاستدلال على ما سبق لخبر الرسول يفيد العلم
الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال الذي هو استخراج العلم
من الدلايل الدليل اي بالنظر في الدليل والنظر يرادف الفكر
وقد سبق تعريفه وقد يطلق الفكر ويراد به حركة النفس في المعاني
وانتقالها فيها سواء كان ذلك الانتقال لطلب علم او ظن او لا فيكون
الفكر علي هذا بمنزلة الجنس للنظر لا مرادفا له فمن ثم يعرف النظر
بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا وقيل النظر حركة النفس

من

من المطلوب العلمي اي سادبه وترتيبها ترتيبا خاصا ماد با الي المطلوب
ثم منها اليه وقيل ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره
وقالوا في الكشف عن حقيقته انا اذا حاولنا تحصيل امر تصوري او
تصديقي وكان لنا شعور ما به فلابد ان تتحرك النفس في المعلومات
الحاصلة عندها بان تنتقل من معلوم الي معلوم حتى تنتهي الى المعلومات
المناسبة لذلك المطلوب الذي ابتداء هذه الحركة منه ثم يتحرك ثانيا في
هذه المبادي بترتيبها الخاص المودي الى حصول ذلك المطلوب
على وجه اكمل فها هنا حركتان بهما حقيقة النظر الاولى من المطلوب
وتنتهي الي المطلوب ثم ما يقع فيه النظر اما ان يوصل الي تصور ويسمى
معرفا او الى تصديقي ويسمي دليلا وهو اي الدليل الامر الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر اي بالنظر الصحيح فيه اي في ذلك
الامر الي العلم بمطلوب خبري اي تصديقي فيكون ذلك العلم تصديقا
وبذلك يخرج التعريف لانه انما يوصل الى مطلوب تصوري لا خبري
وانما قال بصحيح النظر لانه ينقسم الي الصحيح والفاسد تادية
الي المطلوب وعدم تاديته وهذا التعريف للاصوليين وقيل
الدليل قول مولف من قضايا واحدها قضية وهي الجملة الخبرية
يستلزم ذلك القول لذاته لا لامر خارج عنه كما في قولنا الدراهم
في الكيس والكيس في الصندوق فانه قول مولف من قضايا يستلزم
قولا اخر هو ان الدراهم في الصندوق ولكن ذلك الاستلزام ليس
لذاته بل لامر خارج عنه وهو ان ما كان في شي فهو في شي اخر فهو في
ذلك الاخر لان ظرف ظرف الشي ظرف لذلك الشي فمثل هذا القول
لا يسمي دليلا لان استلزامه لا لذاته والدليل هو الذي يستلزم لذاته
قولا اخر ولا يحتاج الي تقييده بالخبري لان القضايا لا تفيد

الا ذلك وهذا التعريف للمنطقيين ثم القضايا عندهم اعم من ان تكون
ملفوظة او معقولة لان الدليل والقياس يطلق على كل منهما فعلى
التعريف الاول وهو الاصولي الدليل على وجود الصانع هو
العالم لانه يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيه الى التصديق بوجود
الصانع وهو مطلوب خبري ولا يمكن ان يقال العالم على التعريف
الثاني دليلا لانه مفرد ولا شي من المفرد بقول مولف من قضايا
وعلى التعريف الثاني وهو المنطقي الدليل على وجود الصانع قولنا
العالم حادث وهي الصغرى وكل حادث فله صانع وهي الكبرى
ينتج من الشكل الاول للعالم صانع وهو معنى وجود الصانع والحاصل
ان الدليل يقال للامر الذي يمكن ان يتامل فيه ويستنبط منه المقدمات
المرتبة المنتجة للمطلوب ويقال لتلك المقدمات بالاصطلاحين
المذكورين واما قولهم اي بعض اهل المعقول في تعريفه الدليل هو
الذي يلزم من العلم به العلم بشي اخر هو المدلول فبالثاني وهو
قول مولف الى اخره اوفق من الاول وان امكن ان يوافق الاول والوجه
ان لا يلزم من العلم بالعالم العلم بوجود الصانع ويلزم ذلك من العلم
بالمقدمتين المذكورتين على الوجه المذكور والمراد هاهنا اللزوم
الظاهر واما وجه موافقة الاول فيحمل اللزوم على ما هو اعم مما كان
بدون الواسطة اولها ولا يخفى انه يلزم من العلم بالعالم العلم بوجود
الصانع بواسطة النظر فيه وهاهنا مباحث الاول انه يجوز ان يراد
بالامكان في التعريف الاول الخاص فيصير المعنى ان الدليل هو الذي
لا ضرورة في طرفي التوصل بصحيح النظر فيه الى التصديق سلبا
وايجابا فيجوز ان يتوصل به وان لا يتوصل او العام بمعنى انه لا ضرورة
في سلب التوصل به الثاني ان التعريف الثاني مقتصر على الاقيسة

العقلية

العقليتو ولا يخفى ان اللايق هاهنا ما هو اعم ليدخل الدلايل الشرعية
الثالث انه قال فيه يستلزم لذاته ولم يقل لذاتها اشارة الى
ان للتاليف الصوري مدخلا في الاستلزام المذكور الرابع ان التعريف
الثالث صادق بالمعرف اذ يلزم من العلم بالحد العلم بالمحدود
ولا دليل بان المراد بالعلم فيه التصديق وارادته مع عدم المرشد
اليه ابهام والتعريف للافهام وايضا فهو ينتقض بالعلم بان الكل
اعظم من جزيه اذ يلزم منه العلم بان الجزء اصغر من الكل وعكسه ولا
شي من ذلك بدليل الخامس ان هذا التعريف لا يصدق على الشكل
الثاني مثلا لانه لا يلزم من العلم بمقدماته العلم بالنتيجة وهو
دليل قطعا وجوابه ان المراد اللزوم في الجملة ليدخل اللزوم المتوقف
على النظر كما فيما عدا الشكل الاول من الاشكال ومن هذا الجواب
يعلم موافقة هذا التعريف للتعريف الاول على ما سبق وان كان
بالثاني اوفق اما كونه اي خبر الرسول موجبا للعلم اليقيني
فللقطع وجزم العقل بان من اظهر الله المعجزة السابق تعريفها
على يده ومن قبله تصديقا له اي على قصد التصديق له
في دعوى الرسالة اي في دعوى انه رسول الله فثبتت رسالته
نبينا كان صادقا دايما فيما اتى به واخبر عنه من الاحكام
والمعنى ان من اظهر الله المعجزة على يده كان رسولا ومن كان رسولا
كان صادقا في اخباره ضرورة عصمته ولو جاز صدور ذلك عليه لبطلت
فايدة البعثة واللازم باطل قطعا واذا كان من شانه ذلك
صادقا فيما اخبر به من الاحكام ينتج العلم للسامع بمضمونها اي
الاحكام او الاخبار المتضمنة لها قطعا سوا كان ذلك الاستماع
منه شفاها او عنه بطريق التواتر واما انه اي العلم الذي اوجبه

خبر الرسول استدلالي اي نظري لا ضروري فلتوقفه اي توقف حصوله
على الاستدلال اي على النظر في الدليل واستحضار انه اي
هذا الخبر خبر من تثبت رسالته بالمعجزات والمراد الجنس وكل
خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع اي بنسبته مطابقة
لخارجها فهذا الخبر صادق ومضمونه واقع والمعنى انه استدلالي
لتوقفه على استحضار هذا القياس المنتج لصدق خبر الرسول قطعا
فيحصل العلم بذلك فصغراه هذا خبر صادق من ثبتت رسالته
وكبراه وكل خبر هذا شانه فهو صادق والنتيجة هذا الخبر صادق
وقد سبقت الاشارة الى بيان المقدمتين وقطعيتهما ولا يقال استحضار
انه خبر الرسول كاف في حصول العلم لمضمونه فلا يتوقف على ترتيب
هذا الدليل لانا نقول لا بد في ذلك من انضمام استحضار كونه صادقا
قطعا وقد يقال انه استدلالي بالنظر الى ذاته وان كان بديهيا بالنظر
الى انه خبر الرسول بناء على عدم الاحتياج الى استحضار المقدمة الاخرى
وهذا كما يقال حدوث العالم بالنظر الى ذاته نظري وبالنظر الى نقيضه
بديهي كذا قيل وفيه ما لا يخفى على المتامل والعلم الثابت به اي
بخبر الرسول يضاهي اي يشابهه ويماثل من الوجه الذي سيذكره
العلم الثابت بالضرورة دون النظر والاستدلال كالمحسوسات
اي كالعلم بالمحسوسات بانواعها من المبصرات والمسموعات
وغيرها والبديهيات وهي الاوليات كالعلم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان والمتواترات المستفادة من التواتر في التيقن اي في
الجزم المطابق للواقع وفي عدم احتمال متعلق ذلك الجزم النقيض
على ما عرف سابقا وفي الثبات اللازم من عدم احتمال النقيض
اي عدم احتمال الزوال اي عدم احتمال صفة العلم الزوال

اي

اي زوالها بتشكيك المشكك فيها فلا يقدح في ثباتها اذ لك التشكيك
اصلا وانما فسر الثبات بعدم احتمال الزوال دون عدم الزوال لما ان
عدم الزوال يمكن ان تتصف صفة الاعتقاد التقليدي به لكنها تحتمل
الزوال واما عدم احتمال الزوال فهو من خواص العلم اليقيني وتحقيق
هذه المضاهات ان العلم اليقيني عبارة عن تلك الصفة التي بها
الانكشاف التام وهذا المعنى متحقق في جميع افراد العلم ولا يقدح في
ذلك كون هذه الصفة يتوقف حصولها في بعض الافراد على الاستدلال
فمن ثم كان العلم الضروري والنظري واحدا من هذه الحيثية فهو
اي العلم المستفاد من خبر الرسول على هذا التاصيل علم بمعنى الاعتقاد
الجازم يخرج الظن المطابق للواقع يخرج الجهل المركب الثابت الذي
لا يحتمل الزوال يخرج الاعتقاد الجازم الذي هو قسيم العلم لانه وان
كان ثابتا بمعنى انه قد لا يزول لكنه غير ثابت بمعنى عدم احتمال
الزوال وهذا الاعتقاد هو المسمى بالتقليد فالعلم المستفاد من خبر
الرسول لابد ان يكون بهذه الصفة قطعا والا اي وان لم يكن كذلك
لكان اي العلم المذكور جهلا مركبا ان كان جازما غير مطابق او ظنا
ان لم يكن جازما او تقليدا اي اعتقادا جازما غير علم اذ لم يكن ثابتا
اي غير محتمل للزوال والحاصل ان العلم الخبري لو لم يكن مشاركا
في هذه الاوصاف لهذه العلوم الضرورية لكان جهلا او ظنا او
تقليدا واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه
لو لم يكن جازما لكان اما ظنا او شكا او وهما والقسمان الاخيران
منتفيان هاهنا قطعا فتعين الاول وان كان جازما فان لم يكن
مطابقا كان جهلا ضرورة انه لا واسطة بين المطابقة وعدمها
ولا معنى للجهل الا الجزم الغير المطابق وان كان مطابقا فان

احتمل الزوال بتشكيك المشكك كان تقليديا واما بطلان اللازم فبقيام البرهان على ان خبر الرسول موجب للعلم اليقيني ومنافاة ذلك للاقسام المذكورة امر يستغني عن البيان فان قيل ما وجه تقييد احتمال الزوال بتشكيك المشكك اجيب بان احتمال الزوال في الجملة لا ينافي العلم في الجملة كما في العلم العادي اذ يجوز فيه النقيض فيستلزم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فانه ينافي العلم مطلقا فان قيل اعتراضا على تقسيم الخبر الصادق الى النوعين المذكورين هذا الذي ذكرتم من مضاهاة العلم المستفاد من خبر الرسول للعلم الضروري في هذه الصفات انما يكون في العلم المستفاد من خبر الرسول المتواتر فقط اذ المستفاد من الاحاد لا يكون هذا اشانه لانه انما يفيد الظن والجزم الذي يحتمل الزوال بالتشكيك فيرجع هذا الذي جعلتموه قسما ثانيا من الخبر الصادق وهو خبر الرسول الى القسم الاول الذي هو الخبر المتواتر اذ المفروض ان خبر الرسول انما يفيد العلم اذا كان متواترا وعلى هذا فيبطل تقسيم الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول لانه قسم من المتواتر لا قسيمه قلنا في الجواب عن ذلك الكلام الذي قررناه في هذا المقام من جعل خبر الرسول قسيما للمتواتر وكون العلم الحاصل منه مضاهيا للعلم الضروري انما هو فيما علم انه خبر الرسول مطلقا بان سمع ذلك الخبر من فيه عليه السلام فيكان طريق العلم به الحس او تواتر نسبته ... فكان طريق العلم به التواتر او بغير ذلك من الطرق اذ يمكن ان يخلق الله تعالى للانسان علما ضروريا بان هذا الخبر المروي احادا هو خبر الرسول فالماخوذ قسيما للمتواتر وقسما ثانيا من الخبر الصادق انما هو خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه متواترا او غير متواتر ... كان

كان التواتر من جملة طرق العلم من يكونه خبر الرسول واني يكون قسما من
التواتر لهذا المعنى والمتواتر موجبه علم ضروري وهذا موجبه
علم نظري واما خبر الواحد المروي عن الرسول فانما لم يفد
العلم اليقيني بمضمونه لعروض الشبهة في كونه اي المروي احادا
خبر الرسول بواسطة احتمال خطا الناقل وغلطه وعدوله لكن
الا ان هذا الاحتمال لما كان مرجوحا مع عدالة الراوي وضبطه
كان خبر الواحد مفيدا للظن فان قيل اعتراضا على جعل العلم
المستفاد من خبر الرسول نظريا فاذا كان خبر الرسول متواترا او
مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان
الحس والتواتر يفيدان العلم الضروري كان العلم الحاصل به
اي بالخبر المسموع من فيه الشريف او المتواتر عنه عليه السلام
ضروريا مستغنيا في حصوله عن النظر والاستدلال كما هو حكم
سائر المتواترات والحسيات من كونها مفيدة للعلم الضروري
لا استدلاليا فما وجه جعله استدلاليا ولا شيء من الاستدلالي
بضروري قلنا في الجواب عن ذلك العلم الضروري في خبر الرسول
المتواتر انما هو العلم بكونه اي بكون ذلك الخبر خبر الرسول
مع قطع النظر عن العلم المستفاد منه او الظن فعلمنا بانه خبر الرسول
ضروري اوجبه التواتر لان هذا المعنى اي كونه خبر الرسول
هو مما تواتر الاخبار به وهو حسي يصح تواتره لا مضمونه
الذي يفيد العلم الاستدلالي بعد نفس الخبر لانه لا يصح تواتره لما
انه ليس بحسي فهاهنا امران احدهما العلم بكون هذا الخبر خبر الرسول
وهو ضروري والثاني العلم بمضمون هذا الخبر وهو استدلالي
والخبر في الاول مفاد وفي الثاني مفيد لانه في الاول معلوم وفي

الثاني سبب للعلم والعلم الضروري في الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هو ادراك تلك الالفاظ المرتبة التي نطق بها عليه السلام وادراك كونها اي تلك الالفاظ الشريفة كلام الرسول وخبره بحاسة السمع والعلم الاستدلالي في خبر الرسول المتواتر عنه او المسموع منه انما هو العلم بمضمونه اي الخبر وثبوت مدلوله اي والعلم بثبوت مدلوله قطعا فيتعلق بكل من الخبر المتواتر والمسموع منه عليه السلام علمان متغايران احدهما ضروري افاده التواتر او السمع وهو العلم بكونه خبر الرسول مع قطع النظر عن مدلوله والثاني استدلالي وهو العلم لمضمونه وثبوت مدلوله ولما كان في ذلك نوع خفا ضرب له مثلا وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر اخرجه الشافعي في الام بهذا اللفظ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما والترمذي والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب واصله في الصحيحين بلفظ اليمين على المدعى عليه فهذا الحديث علم بالتواتر على سبيل الفرض ان لم يثبت تواتره انه خبر الرسول مع قطع النظر عن مضمونه ومدلوله وهو اي العلم بكونه خبر الرسول ضروري افاده التواتر ثم علم منه اي من هذا الخبر انه يجب ويثبت حكما شرعيا قطعيا ان تكون البينة على المدعي اي في جانبه والمدعي من لا يجبر على الخصومة اذا تركها والمدعى عليه من يجبر وهو اي العلم بثبوت هذا الحكم الذي هو مضمون هذا الخبر ومدلوله استدلالي لتوقف حصوله على النظر في الدليل كما سبق بيانه وصورته هذا خبر من ثبتت رسالته وكل خبر هذا شانه فهو صادق فهذا الخبر صادق ومن ضرورة ذلك حصول العلم بمفاده المذكور ثم كون هذا الحديث موجبا للعلم بهذا الحكم مبني على ان دلالته

قطعية

قطعية والشارح واضرابه من المحققين على انه يشترط لافادة الدليل
النقلي العلم اليقيني امور ينتفي معها الاحتمال المنافي لليقين وفي
توفرها هاهنا نظر فالاولى كون ذلك على سبيل الفرض في العلميين
فان قيل اعتراضا على خصوص الخبر الصادق في المتواتر وخبر الرسول
الخبر الصادق في نفس الامر المجعول مقسما المفيد للعلم الضروري
والنظري لا ينحصر في النوعين المذكورين الخبر المتواتر وخبر الرسول
بل قد يكون الخبر الصادق خبر الله تعالى او خبر الملك فانه
معصوم او خبر اهل الاجماع عن الحكم الشرعي الذي اجمعوا عليه
اذ يلزم من اجماعهم على الحكم اخبارهم به وان لم تحصل صورة الخبر في
اللفظ او الخبر المستند الى واحد او جماعة لم يبلغوا كثرة التواتر
المقرون بما يرفع احتمال الكذب عنه فيقطع بصدقه كالخبر
الاحادي بقدوم زيد من السفر عند تسارع قومه الى داره
للقايه على العادة في ذلك فهو خبر واحد مقرون بما يرفع احتمال الكذب
يوجب العلم بقدوم زيد ضرورة الجزم بصدقه والحاصل
ان كلا من هذه الاخبار الاربعة صادق قطعا موجب للعلم بمضمونه
فما وجه حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين قلنا في الجواب
عن ذلك المراد من قولنا الخبر الصادق على نوعين خبر يكون سبب
حصول العلم بمضمونه لعامة الخلق اي من حيث انه ذلك بمجرد كونه
خبرا لا مطلق الخبر الصادق بدلالة المقام والخبر الصادق بمعنى
المعنى المراد ينحصر في هذين القسمين فاما خبر الواحد المحفوف
بالقراين فانه لا يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين
المفيدة لليقين باعتبار انضمامها الى ذلك الخبر فتكون افادتها
لذلك بدلالة العقل ونظره وانما تكون افادته للعلم واليقين

بالنظر الى ما ذكر فلا يتناوله المقسم واذا انمهد ان المنظور اليه في المقسم
امران كون الخبر سببا عاما وكونه مفيدا بمجرده فخبر الله او خبر الملك
لا ريب في كونه مفيدا للعلم ولكنه انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق اذا وصل اي خبر الله او خبر الملك اليهم اي عامة
الخلق من جهة الرسول باخباره اياهم عن الله او عن الملك وحينئذ
فحكمه اي خبر الله او خبر الملك حكم خبر الرسول من حيث افادة العلم
على سبيل العموم ويدخل في خبر الرسول بواسطة اخباره به فيكون
قسما منه لا قسيما له ولا منافاة بين كونه خبر الله وخبر الرسول
بنظرين واعتبارين واما اذا لم يصل من جهة الرسول فهو غير ملحوظ
في اصل التقسيم فلا يرد على الحصر المذكور واما خبر اهل الاجماع
فهو في حكم المتواتر من حيث القطع بموجبه فيرجع اليه وفيه نظر
من وجهين احدهما ان اهل الاجماع قد لا يبلغون كثرة المتواتر والثاني
ان خبرهم لا يستند الى الحس فان امكن ترجيعه الى خبر الرسول والا
فيحال في الجواب على المسامحة والاعراض عن التدقيقات التي
لا طائل تحتها وقد يجاب عن خصوص الاعتراض بخبر اهل الاجماع
بانه اي خبرهم لا يفيد العلم بمضمونه بمجرده اي بمجرد كونه خبرا
بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة نحو قوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الخطا فقد قالوا انه متواتر معنى لانه روي
من طرق كثيرة بالفاظ مختلفة دالة على هذا المعنى وتلقاه الامة
بالقبول ومن الادلة كون العادة قاضية جزما بان هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع بحكم شرعي بمجرد تواطؤ او
ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع بلغهم الى غير ذلك من الادلة
وعلى هذا فلا يفيد خبرهم بمجرده فلا يرد نقضا على الحصر المذكور ولما لم

يكن

يكن هذا الجواب مرضيا عنده اشار الى رده بقوله قلنا وكذلك خبر الرسول
لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على تحقق صدقه على
ما سبق ولهذا الذي قررناه من كون خبر الرسول انما يفيد العلم
بالنظر في الدليل الموجب لذلك جعل العلم الحاصل به استدلاليا
مستفادا من النظر والاستدلال فان قيل ظاهر هذا التقرير
مناقض لما سبق تقريره من ان الملاحظ في التقسيم انما هو
الخبر المفيد للعلم بمجرده والذي اعتمده ههنا في رد هذا الجواب
ان خبر الرسول كخبر اهل الاجماع في عدم الافادة بمجرده اذ لا بد في
افادة كل منهما العلم من الاستدلال والنظر قلنا المراد فيما سبق
تقريره التجريد عن القراين والامور الخارجة عن الخبر التي بواسطتها
يصير مفيدا لليقين وليس من شانه ذلك لولاها بل هي المفيدة
لليقين على ما صرح به انفا كما في المثال السابق من الاخبار بقدوم
زيد المقرون بتسارع قومه اليه وخبر الرسول ليس كذلك لانه يفيد
العلم مجردا عن القراين المذكورة وان لم يكن ظهور افادته للعلم مجردا
عن النظر والاستدلال بل يتوقف عليه فيصدق ان خبر الرسول من
شانه انه يفيد العلم بمجرده اي مع تجرده عن القراين المذكورة بخلاف
خبر الواحد الذي لا بد في افادته من القراين وهذا التجريد هو
الملاحظ في التقسيم وانه لا يفيد العلم بمجرده اي مع التجريد عن
النظر والاستدلال بل لا بد فيه من ذلك ولا ينافي ذلك اعتبار التجريد
عن القراين في المقسم فليتامل واما السبب الثالث الذي هو
العقل ويطلقه الحكما على معان ثمانية ٥ العقل النظري ٥ والعملي
والهيولاني ٥ والعقل بالملكة ٥ وبالفعل ٥ والعقل المستفاد ٥ والجوهر
المجرد عن المادة ٥ والثامن المعنى المراد هنا وهو اي العقل قوة

نفسانية للنفس الانسانية وهي عبارة عن كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالراي والقوة اسم لما يكون مبدا لاثر فعلي او انفعالي وهي جنس لان القوي كثيرة والنفسانية منها ستنقسم الي القوي المدركة والمحركة وقوله بها تستعد النفس للعلوم والادراكات فصل عما سوي العاقلة من سائر القوي وعطف الادراكات على العلوم اشعارا بما عليه الجمهور من ان الادراك بالحواس لا يعد علما هو اي ما وقع التفسير به هاهنا المعني اي المراد بقولهم في تفسير العقل غريزة اي قوة يتبعها العلم بالضروريات كالاوليات والحسيات عند سلامة الالات من الحواس الظاهرة والباطنة والتجاويف الدماغية عن الافات وقالوا من فقد حسا فقد فقد علما وهو المعني ايضا بقولهم صحة النظرة الاولي من الانسان وقولهم قوة بها يجود التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة الي غير ذلك من التعاريف المتفقة في المعني الثامن الذي هو القوة العاقلة من الانسان ويطلق العقل ايضا ويراد به العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ويراد به ما يكتسبه الانسان من الاحكام الكلية بالتجارب ويعرف بانه معان مجتمعة في الذهن يستنبط بها المصالح والاغراض وهو المسمي بالعقل المعني في العرف ويراد به هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره وقيل في تفسيره ايضا جوهر مجرد في ذاته عن المادة يدرك به اي تدرك به النفس الغائبات عنها المجهولات بالوسائط من الاستدلالات والانظار وغيرها والوسائط التي هي محال الانظار كالحدود المتكررة في الاقيسة ونحوها من التلازم والتعاند الي غير ذلك وتدرك به المحسوسات على اختلافها بالمشاهدة

والمراد

والمراد بالمحسوسات ما يعم المدركات بالحواس الباطنة وبالمشاهدة
ما يشمل المشاهدة بالحس الباطن ايضا كما يشمل الادراك بجميع الحواس
الظاهرة وليس المراد المشاهدة البصرية وفي تفسير العقل بذلك
نظر اذ هو بهذا المعنى اما ان يكون هو نفس الناطقة اولا فان
كان الاول فهو المدرك فلا يليق ان يجعل في التعريف آلة للادراك
فيقال يدرك به لانه حينئذ هو المدرك وان كان الثاني فيلزم ان
يثبت للانسان جوهران مجردان احدهما النفس المدركة والثاني
العقل الذي تدرك به النفس وفيه نظر من وجهين الاول ان الحكما
القايلين بالجواهر المجردة لا يثبتون تعددها للانسان وانما
الحقيقة الانسانية عندهم جوهر واحد مجرد عن النفس الناطقة
والجسم بجميع قواه آلة لها او المجموع من النفس الناطقة والجسم
والثاني ان الجوهر المجرد عندهم مدرك بالذات لا آلة للادراك
وهو اما عقل او نفس ويفرق بينهما بان العقل مجرد عن المادة وعلايقها
وتجرد النفس انما هو عن المادة لا عن العلايق واما العقل المضاف
للانسان فهو القوة المذكورة آنفا ويطلقون العقل على النفس الناطقة
ايضا على ما مر ويمكن ان يجاب بان المراد بالجوهر في التعريف
المذكور جوهر مادي لطيف لا مجرد وهذا على راي البعض ولهذا
اختلفوا في كون محله القلب او الدماغ والمجرد لا يحل المادي وعلى
هذا فيجوز ان يثبت ذلك للانسان وان يكون آلة لادراكه وجواب
قوله واما العقل فقوله فهو اي العقل بالمعنى الثامن المذكور
سبب مفيد للعلم ايضا وانما صرح بذلك اي بكونه سببا مع
كونه معلوما من قوله واسبابه ثلاثة الخ لما فيه اي في كونه سببا
للعلم من خلاف الفرقة السمنية في جميع النظريات فانهم

انكروا كون النظر مفيدا للعلم مطلقا فقد انكروا افادة العقل للعلم
النظري مطلقا ومن ضرورة ذلك جحدهم سببية العقل في جميع
النظريات ولما فيه من خلاف بعض الفلاسفة الالهيين قيل هم
الاشراقيون في بعض النظريات وهي الالهيات اي المباحث
المتعلقة بالواجب تعالى ذاتا وصفاتا وينسب هذا المذهب الى
المهندسين ايضا ونقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين
في المباحث الالاهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق
وخلافا لفريقين في ذلك يستند الى شبه كثيرة مذكورة في المطولات
مردودها منها انهم انما خالفوا في ذلك بناء لمذهبهم على شبهة
تنفي افادة النظر اليقيني هي كثرة الاختلاف بين العقلاء في النظريات
وتناقض الاراء منهم فيها فقال السمنية لا يفيد النظر اليقين مطلقا
اذ لو افاد لما وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقضت اراوهم واللازم
باطل لوقوع الاختلاف والتناقض قال بعض الفلاسفة قد يفيد وقد
لا يفيد بواسطة ما ذكر فلا يوثق به في الالهيات التي هي اعلا المطالب
وخطرها عظيم بخلاف الحسابيات والهندسيات ونحو ذلك مما يتضح
فيه وجوه الادلة والجواب عن شبهتهم هذه ان ذلك الاختلاف
والتناقض انما هو لفساد النظر الصادر من بعض النظار بتخلف
بعض شروط صحته فيقتضي نظره في زعمه مثلا سلبا ويقتضي
النظر الصحيح من بعض النظار ايجابا لتعلق ذلك السلب فيقع الاختلاف
والتناقض بواسطة فساد ذلك النظر فلا ينافي ذلك كون
النظر الصحيح في حد ذاته وهو المقترن بجميع شروط الصحة الصادر
من العقل مفيدا للعلم اليقيني في الالهيات وسائر النظريات
على ان ما ذكرتم ايها السمنية من هذه الشبهة [illegible]

ادعيتموه

ادعيتموه بنظر العقل حيث رتبتم الدليل المقتضي في زعمكم لثبوت
مدعاكم ففيه اي في استدلالكم على دعواكم اثبات ما نفيتم بقولكم
النظر لا يفيد علما مطلقا فيتناقض قولكم اذ الايجاب الجزئي وهو
هاهنا اثبات افادة هذا النظر المخصوص مدعاكم يناقض السلب
الكلي وهو هاهنا ما زعموه من انه لا شي من النظر بمفيد للعلم و لا
يخفى انه انما يتم الزامهم بذلك اذا ادعوا ان نظرهم هذا يفيد العلم
اما اذا ادعوا انه انما يفيد الظن فلا توجه للالزام وهو ظاهر
فان زعموا اي السمنية انه اي استدلالهم هذا انما هو
معارضة للفاسد من استدلالنا على كون النظر مفيدا للعلم بالفاسد
من استدلالهم على عدم افادته قلنا في الجواب هذه المعارضة بهذا
النظر الفاسد لا يخلو اما ان تفيد شيئا من مدعاكم او في الجملة
فلا يكون النظر الذي حصلت به هذه المعارضة فاسدا للمنافاة
الافادة للفساد او لا تفيد شيئا فلا يكون ذلك معارضة لانها اقامة
الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم الدليل لنفي دعواه فاذا لم يفد
ذلك الدليل شيئا لا يكون ذلك معارضة لان دليل الخصم اذا سالم
عن المعارض ويمكن ان يقال فساد الاستدلال لا في نفسه لا ينافي
الزام الخصم به فلا منافاة بين افادة الدليل وفساده في نفسه
لما عرف من الدليل الالزامي وقد تقدم فان قيل من قبل نفاة
كون النظر مفيدا للعلم وذلك من اقوى شبههم كون النظر مفيدا
للعلم يعني ان الحكم بان النظر مفيد للعلم ان كان هو اي ذلك الحكم
ضروريا مستغنيا في حصوله عن النظر لم يقع فيه اي في ذلك الحكم
المفروض انه ضروري خلاف بين العقلا كما لم يقع خلاف في قولنا
الواحد نصف الاثنين اذ اطباق العقلا على ان الحكم بذلك

بقيتى بديهي واللازم باطل لوقوع الخلاف في ذلك الحكم فالملزوم مثله
وهو كونه ضروريا **وان كان** الحكم بان النظر مفيد للعلم **نظريا** يتوقف
العلم به على النظر **لزم** من ذلك **اثبات** كون النظر مفيدا للعلم
بالنظر بيانه ان قولنا النظر مفيد للعلم قضية نظرية فيتوقف حصولها
على النظر ولا معنى لاثبات النظر بالنظر الا ذلك **وانه** اي اثبات النظر
بالنظر **دور** بيانه ان الدور توقف الشي على ما يتوقف عليه وهذه القضية
المذكورة المفروض كونها نظرية متوقفة على النظر المفروض انه يفيدها
وكونه يفيدها متوقف عليها لانه ما لم يثبت ان النظر مفيد للعلم لا ثكه
لا يفيد النظر المخصوص هذه القضية فلزم توقف الشي على ما يتوقف
على ذلك الشي واللازم باطل فالملزوم مثله وهو كونه نظريا واذا بطل
كونه ضروريا ونظريا بطل كون النظر مفيدا للعلم اذ لا واسطة بينهما
وذهب بعضهم الى ان المراد بالدور هاهنا حاصل ما يرجع اليه الدور بنا
على ان المراد هاهنا من اثبات النظر بالنظر اثبات الشي بنفسه وفيه
توقف الشي على نفسه وهو محال ولهذا كان الدور محالا لانه يرجع الى
ذلك وهو حاصله ولا يخفى ان ذلك وقوف مع ظاهر قوله لزم اثبات
النظر بالنظر والوجه ما قررناه لقول الشارح في شرح المقاصد
وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى
الافادة انتهى ولا يقال اللازم من هذه الشبهة عدم حصول العلم لنا بكون
النظر مفيدا للعلم ولا يلزم منه ان النظر لا يفيد العلم في نفس الامر
لانا نقول محل النزاع صدق هذا الحكم وكونه معلوما لنا فيكتفي
في الرد بانتفا معلوميته لانها محل ترتب الفايدة **قلنا** في الجواب
نختار كونه ضروريا وهو اختيار الامام الرازي قولكم لو كان ضروريا
لم يقع فيه خلاف ممنوع بل **الضروري قد يقع فيه خلاف** وذلك

كما

كما سبق بيانه اما العناد من المخالف فيه ومكابرة وكيف لا وقد انكر
قوم من العقلا البديهيات راسا او لقصور من المخالف في الادراك
والنظر بواسطة قصور في عقله فان العقول متفاوتة في ذواتها
بحسب الفطرة واصل الخلقة تفاوتا ينتهي في التصاعد الى ان
يلتحق بعض العقلا بافق الملايكة وفي التنازل الى ان يلتحق بعض
الاغبيا بحضيض البهايم وحكم هذا التفاوت ثابت باتفاق من
العقلا ولا اعتداد بمن خالف فيه واستدلال عليه من الاثار
اي اثار العقول من الانظار المتفاوتة والادراكات المختلفة وشهادة
من الاخبار الحاكية لاحوال العقلا في تصرفاتهم النظرية وتصوراتهم
العقلية الدالة قطعا على تفاوت عقولهم باصل الفطرة ويدرك الناس
من احوال الناس في ذلك ما يقضي منه العجب وفي قوله عليه السلام
نحن معاشر الانبيا امرنا ان نخاطب الناس على قدر عقولهم اصدق
شاهد على ذلك او يختار انه نظري وهو اختيار امام الحرمين قولكم
يلزم اثبات النظر بالنظر ممنوع وذلك لان النظر مطلقا قد
يثبت كونه مفيدا للعلم بنظر جزيي مخصوص شخصي لا يعبر عنه
اي عن ذلك النظر المخصوص بالنظر الذي مفهومه كلي وتمايزان
بالضرورة فلا يلزم اثبات الشي بنفسه وايضا فافادة هذا النظر
المخصوص كون النظر مطلقا يفيد العلم لا يتوقف على ثبوت ذلك
فلا دور وتحقيقه ان القضية الكلية القايلة كل نظر صحيح يفيد
العلم يتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات مخصوصة تفيد العلم قطعا
بتلك المقدمة ولا معنى للنظر المخصوص الا ذلك الترتيب المخصوص
المقترن بجميع الشرايط وهذا كما يقال قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث نظر مخصوص يفيد العلم بحدوث العالم

قطعًا وذلك ثابت بالضرورة اذ الشكل الاول بديهي الانتاج بضروبه تحصل العلم اليقيني بان هذا النظر المخصوص مفيد لهذا المخصوص المطلوب المخصوص وليس ذلك اي افادة هذا النظر للعلم لخصوصية هذا النظر وهذا ايضا معلوم بالضرورة بل افادته لذلك لكونه اي هذا النظر المخصوص في حد ذاته صحيحًا صورة ومادة مقرونا بشرايطه المعتبرة في الافادة المذكورة فيكون على هذا كل نظر صحيح مقرون بشرايطه المذكورة في مباحث النظر مفيدا للعلم ضرورة ان افادة ذلك النظر المخصوص للعلم انما هي لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فثبت المطلوب وهو معنى اثبات النظر الكلي بالنظر الجزي من غير لزوم اثبات الشي بنفسه او لزوم دور وزيادة الايضاح ان نقول لو لم يكن كل نظر صحيح مفيدا للعلم لكان اللازم احد امرين اما انه لا شي من النظر الصحيح بمفيد للعلم او ان بعض الانظار الصحيحة مفيد للعلم دون بعض والقسمان باطلان اما الاول فلان العلم بافادة هذا النظر الصحيح المخصوص العلم ضروري واما الثاني فلان القول بافادة بعضها العلم دون البعض الاخر مع استوايهما في الصحة وتوافر الشروط ترجيح بلا مرجح وكون الافادة انما هي لخصوصية بعض المواد فيكون ذلك مرجحا معلوم البطلان بالضرورة فثبت كون كل نظر صحيح لابد ان يكون مفيدا للعلم وان افادة قولنا العالم متغير وكل متغير حادث العلم بحدوث العالم ليس الا لكونه نظرا صحيحًا وفي تحقيق هذا المنع اي منع لزوم الدور على تقدير اثبات كون النظر مفيدا للعلم بالنظر زيادة تفصيل على ما ذكر لا تليق تلك الزيادة لهذا الكتاب المختصر وانما تليق بالمطولات لكن لا باس بالاشارة الى شي من ذلك فنقول قال امام الحرمين

في

في هذا المقام لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها وهو
معنى اثبات ذلك الحكم الكلي بذلك النظر الجزئي فاعترض على ذلك
بان هذا النظر المخصوص هو المثبت لهذه الكلية وهو من افرادها
قطعا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه يقتضي تقدم
الشيء على نفسه وان يعلم قبل ان يعلم وهو حاصل الدور على ما سبق
وايضاح هذا الاعتراض ان تقول لا شك ان الكلية مشتملة على
احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد
اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه اذ لا معنى لاثبات الكلية الا اثبات حكم
كلي ولا معنى لذلك الا اثبات احكام جميع الجزئيات والمفروض
اثبات ذلك بحكم ذلك الجزئي المعين الذي هو من جملة الجزئيات
فيلزم اثبات حكم نفسه بنفسه والجواب ان حكم هذا الجزئي
من حيث خصوص ذاته غير حكمه من حيث كونه جزئيا وفردا من افراد
موضوع الكلية فما به اثبات الحكم الكلي وهو الجزئي من حيث ذاته
وما يثبت له حكم اخر من حيث كونه جزئيا فليس هناك اثبات شيء بنفسه
بل اثبات حكم بحكم اخر فقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر
مخصوص فهو جزئي معين وقد ثبت له من حيث ذاته مع قطع
النظر عن كونه نظرا حكم ضروري هو كونه مفيدا للعلم فاثبتنا
بذلك الحكم بالطريق السابق حكما كليا هو كون كل نظر صحيح يفيد
العلم وهو حكم نظري ولا معنى لذلك الا اثبات ذلك الحكم لكل فرد
فرد من افراد النظر الصحيح التي من جملتها هذا الجزئي الذي هو
العالم متغير وكل متغير حادث وليس ذلك اثباتا لحكم هذا الجزئي
بنفسه حتى يلزم المحذور بل هو اثبات حكم له نظري من حيث كونه
جزئيا بحكم له ضروري من حيث خصوص ذاته والضروري غير

النظري بقطعا بل هذا النظر المخصوص من حيث ذاته غيره من حيث كونه
جزئيا لتلك الكلية والى ذلك اشار في شرح المقاصد بقوله نفس الشي
بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار ولما كان العلم المستفاد
من الخبر الصادق متنوعا الى الضروري والاستدلالي اشار الى ان
العلم المستفاد من العقل يتنوع اليهما ايضا بقوله وما ثبت منه اي
من العلم الثابت بالعقل المجعول سببا ثالثا بالبديهة اي
باول التوجه اي توجه العقل من غير احتياج في ذلك الثبوت
الى تفكر ونظر في الدليل فهو اي ذلك الثابت من العلم العقلي
ضروري ثابت بالضرورة دون النظر كالعلم بان كل الشي مطلقا
اعظم من جزئه واكثر مقدارا قطعا فانه اي العلم بذلك بعد تصور
الانسان معنى لفظ الجزء بانه البعض ومعنى لفظ الكل بانه
مجموع الاجزاء والابعاض وتصور معنى الاعظم بانه هاهنا الاكبر
مقدارا لا يتوقف حصوله على شي اخر سوى التصور المذكور
واالتوقف عليه لا ينافي البداهة كما سبق تقريره ومن توقف فيه
اي في العلم بان الكل اعظم من الجزء لعروض شبهة له في ذلك التصور
حيث زعم ذلك المتوقف ان جزء الانسان كاليد منه مثلا قد
يكون اعظم منه اي من الانسان فهو اي المتوقف لم يتصور مثلا لا
بد من تصوره في هذا التصديق الضروري على ما ينبغي اذ لم يتصور
معنى الجزء بانه بعض من كله ولم يتصور معنى الكل بانه مجموع
ابعاضه بل غلط في ذلك غلطا فاحشا بقطع النظر عن الاضافة
ولو لاحظها لتصور ان جزء الشي وان تناهى في العظم بعض منه
وان المجموع من ذلك الجزء العظيم وباقي الاجزاء اعظم من ذلك الجزء
عند الانفراد لكنه لما اغفل عن وصف الاضافة الذي به يتحقق

معنى

معنى الجزء والكل توقف بل حكم بمجاله ثم الظاهر ان المصنف اراد بالثابت
بالبديهة ما لا يحتاج في ثبوته الى النظر مطلقا ليشمل الوجدانيات
والحدسيات والتجربيات لا البديهي بالمعنى المشهور والا فيلزم
اهمال ما ذكر فالاولى ان يفسر قوله بالبديهة بدون النظر في الدليل
لا باول التوجه اذ العلم ببعض الضروريات لا يحصل باول التوجه
بل لا بد فيه من حدس ونحوه وما ثبت من العلم الثابت بالفعل
بالاستدلال اي بالنظر في الدليل واستنباط المطلوب منه
سواء كان ذلك الاستدلال استدلالا من العلة على المعلول
اي معلول تلك العلة كما اذا راى المستدل نارا ملتهبة وهي
العلة فعلم ان لها دخانا هو معلولها وهو استدلال من العلة
على المعلول او كان استدلالا من المعلول على العلة الثابت
هو في نفس الامر لها وان حصل العلم بها بالاستدلال منه كما اذا
راى دخانا فعلم ان هناك حيث الدخان نارا ويليق ان يكون
الاول لدلا والثاني لهارا وقد يخص الاول باصطلاح خاص
باسم التعليل فيسمى تحصيل المعلول من علته تعليلا لا استدلالا
وذلك الدليل برهانا لميا ويخص الثاني وهو تحصيل العلة من
معلولها بالاستدلال فيسمى استدلالا لا تعليلا وذلك الدليل برهانا
انيا فهو اي العلم الثابت بالاستدلال اكتسابي اي حاصل
للمستدل بتسبب وهو اي الكسب مباشرة الاسباب المفضية
هاهنا الى ذلك العلم ويشترط ان تكون تلك المباشرة المفسر بها
الكسب حاصلة بالاختيار فلا تكون مباشرة الاسباب بدون
القصد كسبا فالكسب هاهنا كصرف العقل بتوجيهه الى النظر
على سبيل القصد والنظر في الدليل بترتيب المقدمات

الحمليّة او الشرطيّة او المركبة منهما على الوجه المخصوص لافادة مطلوب
مخصوص وهذا هو الكسب في المطالب الاستدلاليات ونحو
الاصغا بالاذن قصدا في السمعيات وتقليب الحدقة في المرئيات
ونحو ذلك من استعمال بقية الحواس في الحسيات اذ كسب كل شيء
بحسبه فالاكتسابي على هذا اعم من الاستدلالي مطلقا لانه
اي الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل وهو كسب
كما سبق فكل استدلالي اكتسابي لحصوله بالكسب ولا عكس فليس
كل اكتسابي استدلاليا لجواز الحصول بكسب لا يكون نظرا كالابصار
الحاصل بتقليب الحدقة في المرئي بالقصد والاختيار فانه كسبي
لا استدلالي واما الابصار الحاصل اتفاقا من غير اختيار فليس بكسبي
لما عرفته ثم في هذا التقرير نظر وجهه ان العلم المنقسم هاهنا الى
الضروري والاكتسابي انما هو العلم المضاف الى العقل من حيث كونه
سببا ثالثا فلا يناسب ان يجعل الكسبي منه منقسما الى الاستدلالي
والحسي على ما هو ظاهر قوله والاصغا وتقليب الحدقة الى آخره
والجواب عن ذلك من وجهين الاول ان الشارح استطرد الى ذلك
فبين الاكتسابي بتقسيمه في نفسه مع قطع النظر عن كونه مضافا
الى العقل والثاني انه انما نظر الى كون العقل سببا ظاهرا بالعلم
مطلقا لا الى انه سبب ثالث للعلم مباين للسببين الآخرين لكن
على هذا الاوجه لتخصيص الحسيات لدخول المتواترات الضرورية
وغيرها واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي
الذي هو اعم من الاستدلالي فيثبت بين الضروري والاكتسابي نسبة
المباينة الكلية ويفسر الضروري بالنظر الى هذا الاطلاق بما لا يكون من
العلوم الحادثة تحصيله مقدورا للخلق وانما يكون حصوله بخلقه تعالى

بدون

بدون مباشرة العبد بسبب حصوله باختياره لانه بازا الاكتسابي وهنا كالاوليات فان حصولها بمحض خلقه تعالى وبهذا المعنى لا تكون الحسيات الحاصلة باستعمال الحواس بالاختيار من الضروريات لانها من الكسبيات على ما عرفت انفا وقد يقال الضروري في مقابلة الاستدلالي وهو المتبادر الاغلب استعمالا ويفسر من حيث هذا الاطلاق بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل يشمل الاوليات والحسيات والمتواترات والحدسيات وغيرها كما نفصل بيانه وعلى هذا فبين المعنيين نسبة العموم والخصوص المطلق والاعم هو الضروري بالمعنى الثاني لتحققه بدون الضروري بالمعنى الاول في العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسي بالاختيار وكل ما صدق عليه ان حصوله غير مقدور للمخلوق صدق عليه ان حصوله بدون فكر ونظر في دليل فمن هاهنا اي من جهة هذين الاطلاقين المختلفين جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس المستعملة على سبيل القصد اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب اي اسباب حصوله بالاختيار اذ لا معنى للكسب الا ذلك لا ضروريا بالمعنى الاول لان تحصيله مقدور للمخلوق وهذا لا ينافي كونه ضروريا بالمعنى الثاني لما انه يصدق عليه انه بدون فكر ونظر وبعضهم جعل ذلك العلم الحسي ضروريا بالمعنى الثاني المذكور اي حاصلا بدون الاستدلال اي بدون النظر في الدليل وهو ظاهر وجاز ان يكون الضروري اكتسابيا في الجملة فظهر اي من هذا التقرير انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال في كتابه البداية ان العلم الحادث نوعان ضروري يعني بالمعنى الاول وهو ما يحدثه الله تعالى ويخلقه في نفس العالم من غير كسبه واختياره وهو معنى كونه غير مقدور للمخلوق كالعلم بوجوده اي العالم

ونغير احواله من الغم الى السرور ومن الانقباض الى الانبساط الى غير
ذلك واكتسابي وهو ما يجده الله تعالى فيه بمعنى في نفس العالم
بواسطة كسب العبد وهو اي كسب العبد مباشرة اسبابه
اي اسباب العلم واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق
ونظر العقل ومراده بنظر العقل مطلق التوجه الصادق باول التوجه
وبالنظر الذي هو ترتيب المبادي السابق بيانه ثم قال بعد ذلك
والحاصل من النظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اي
باول التوجه من غير تفكر وترتيب دليل كالعلم بان الكل اعظم من
الجزء والنوع الاخر استدلالي يحتاج فيه اي في حصوله الى نوع
تفكر اي الى تفكر مخصوص كالعلم بوجود النار عند روية الدخان
فانه يحتاج الى الاستدلال وترتيب الدليل كما يقال في ذلك كلما كان
الدخان مرئيا كانت النار موجودة اما وجه التناقض فتقريره انه قسم
العلم اولا الى الضروري والاكتسابي فجعل الضروري قسيما للاكتسابي
ومقتضاه انه لا شيء منهما بالاخر ثم قسم الاكتسابي بحسب اسبابه
الثلاثة الى اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضى
ذلك انه اكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري
قسما من الاكتسابي وكان قد جعله قسيما له وهو تناقض وجوابه
انه اطلق الضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما يكون مقدورا للمخلوق
وهو بهذا المعنى مباين للاكتسابي فقسيم له واطلقه ثانيا بالمعنى الثاني
وهو ما يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي
فيكون قسما منه بقي ههنا ان العلم الحاصل بالحسي لا عن اختيار لا وجه
لكونه استدلاليا وهو ظاهر ولا كسبيا لانه لا عن اختيار فتعين كونه
ضروريا بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول لانه مقدور للمخلوق في الجملة

الا

الا ان يكون المراد ما لا يكون مقدورا للمخلوق بالفعل فيصح كونه ضروريا
بالمعنى الثاني الاول فليتامل والالهام المفسر بالقا معنى
والمراد به ما يصح ان يعلم في القلب فيدركه وذلك الالقا بطريق
الفيض من واهب العقول ومانح العلوم وخرج به ما يكون بطريق
الوحي ليس من جملة اسباب المعونة لصحة الشي على سبيل العموم
عند اهل الحق من اهل السنة والجماعة حتى يرد به الاعتراض على
حصر الاسباب في الثلاثة الحواس والخبر الصادق والعقل المميز
للعلم على العموم وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشي
بل لا يحتاج الى ذكر الشي الا انه حاول بوضع المعونة المعرفة موضع
العلم التنبيه على انه ارادنا بالعلم والمعرفة واحد وان احد اللفظين
يسد مسد الآخر وهذا هو الاصل لانما اصطلح عليه البعض من العلما
من تخصيص العلم بالمركبات فيكون الادراك التصديقي علما لا معرفة
او الكليات فلا يكون ادراك الجزئيات علما وتخصيص المعرفة
بالبسايط اي المفردات لمقابلتها بالمركبات فيكون الادراك التصوري
معرفة لا علما او الجزئيات فلا يكون ادراك الكليات معرفة وعلى هذا
نهما سنابيان الا ان تخصيص الصحة بالذكر في الالهام مما لا وجه له
لانه كما لا يكون سببا للعلم بالصحة لا يكون سببا للعلم بالفساد و لا
للعلم بشي مطلقا ويمكن توجيهه بان المراد بالصحة الثبوت لا ما يقابل
الفساد والوجه ان يقال مراده ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة
الاديان فيعد لعل الاديان الى الشي لعموم الفايدة وقال ذلك في معرض
الرد على الفرقة القايلة بان الالهام سبب لمعرفة صحة الاديان على
سبيل الموافقة في الالفاظ على ما ذكره صاحب التبصرة ثم الظاهر
انه اي المصنف لم يرد ان الالهام ليس سببا للعلم مطلقا وانما اراد

ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق كما هو شان الاسباب
الثلاثة المذكورة وليس سببا يصلح للالزام بفاده على الغير
اي غير ما قام به ذلك الالهام وانما كان هذا هو الظاهر لان الكلام
انما هو في الاسباب العامة فنفي سببية الالهام انما هو بالنسبة الى هذا
المعنى ولان مثل المصنف في مقامه من العلم لا يخفى عليه ان الالهام يفيد
العلم في الجملة والا اي وان لم يكن هذا هو المراد فلا شك ان هذا الكلام
معترض اذ قد ثبت انه اي الالهام قد يحصل به العلم للملهم وله
مراتب عند القوم وعلامات وقد ورد القول به اي بكونه يفيد العلم
في الخبر الصادق فقد اخرج البخاري عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقد كان فيما قبلكم من الامم ناس محدثون فان لم
يكن في امتي احد فانه عمر ومعنى محدثون ملهمون وحكي ذلك عن كثير
من السلف الابرار والاولياء الاخيار واما خبر الواحد العدل المصدق
شرعا فيما اخبر به وتقليد الانسان في الامور التقليدية الاجتهادية
المجتهد الباذل جهده في تحصيل الحكم الشرعي بشروط فقد يفيدان
الظن الذي يشمله اطلاق العلم عند الفقهاء اما افادة خبر الواحد العدل
ذلك فظاهرة واما افادة التقليد فمن حيث انه انما يكون بعد تقيد ظن
المقلد المجتهد في ان الحكم الشرعي في تلك المسئلة هو ما ادى اليه اجتهاده
ولكن كون التقليد هو المفيد للظن فيه نوع مسامحة اذ التقليد يترتب
على الظن او الاعتقاد فاني يفيدهما وقد يفيدان الاعتقاد الجازم
الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك اي الاعتقاد المقابل للعلم
والظن اذ الظن لا جزم فيه والعلم لا يقبل الزوال فكانه اي المصنف
اراد بالعلم في قوله واسباب العلم ما يشملهما اي الظن والاعتقاد
بالمعنى المذكور بل ما يقابلهما وهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق

الذي

الذي لا يقبل الزوال ونقدم تفسيره بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض والا اي وان كان لم يرد ما لا يشملهما وانما اراد العلم بالمعنى
الاعم الشامل لهما فيتوجه الاعتراض على الحصر المذكور لان خبر الواحد
العدل ونحوه يفيد العلم حينئذ لانه يفيد الظن والمفروض ان الظن
علم لهذا الاطلاق فلا وجه على هذا التقدير لحصر الاسباب اي
اسباب العلم في الثلاثة لانها اذا خمسة فان قيل خبر الواحد
والتقليد يرجعان الى الخبر الصادق لحمله على الصادق في الجملة
لا على الصادق قطعا قلت تقسيمه الى الخبر المتواتر وخبر الرسول
يمنع من ذلك واعلم ان المصنف جعل اثبات الحقائق ومباحث
العلم واسبابه امام المقاصد التي هي العقائد لانها في الاصل من
مباديها وان عدها المتاخرون من الفن ولما فرغ منها شرع في المقصود
فقال والعالم اي ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات
البسايط والمركبات مما له تحقق في الخارج واشار بقوله مما يعلم به
الصانع الى وجه تسميته بذلك يقال عالم الاجساد وعالم الاعراض
وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك من اجناس الموجودات
وانواعها وفيه اشارة الى انه كما يقال على مجموع الموجودات الممكنة
يقال على كل جنس منها ويدل على ذلك جمعه على عالمين واما نحو
رجل وزيد فلا يقال عالم والمصنف استعمله بالمعنى الاول بدلالة
قوله بجميع اجزائه ومعنى ما سوى الله غيره فتخرج صفات الله تعالى
بذلك لا يحتاج في اخراجها الى ان يقال ما سوى الله تعالى وصفاته
لانها اي صفاته تعالى ليست غير الذات المقدسة فليست
سواها كما انها ليست عينها اي عين الذات على ما سيأتي بيانه
بجميع اجزائه العلوية والسفلية من السموات وما فيها من الملائكة

والكواكب والنفوس والاجسام وغيرها وما يعلم جنود ربك الا هو
والارض وما عليها من الحيوان والنبات وجميع المركبات السفلية
وجمع السما وافرد الارض اقتدا بالقران الكريم وقال في السموات
وما فيها للاشعار باحاطة السموات من جميع الجوانب حتى انها تحيط
بالارض وما عليها محدث ولما كان الحدوث عند الفلاسفة يقال
بمعنى الاحتياج الى الغير فلا ينافي القدم بالزمان اشار الى انه اراد
الحدوث بالمعنى المتبادر عند الاطلاق وفي عرف اهل الحق وهو الوجود
بعد العدم بقوله اي يخرج من العدم الى الوجود ولما لم يكن العدم
ظرفا للعالم اشار الى ان اخراجه منه انما هو بمعنى انه اي العالم
كان معدوما فوجد بايجاده تعالى ولم يكن قبل ذلك شيا مذكورا
فهو محدث خلافا للفلاسفة لكن نقل عن افلاطون وغيره موافقة
المليين في ذلك حيث ذهبوا اي الفلاسفة الى قدم السموات
بموادها والمادة عندهم عبارة عن الجوهر الذي لا يكون باعتباره وحده
للمركب وجود بالفعل بل بالقوة وهذا الجوهر عندهم هو الهيولى وقد
يقال لجوهر مقارن لجوهر اخر حال فيه مقوم له وذلك الجوهر الحال هو
الصورة وصورها والصورة عندهم عبارة عن الجوهر الذي باعتباره
يكون وجود المركب بالفعل وسيزداد ذلك وضوحا واشكالها
الشخصية بخلاف حركاتها الكلية المشرقية وحركاتها الجزئية فانها قديمة
عندهم بالنوع وحيث ذهبوا ايضا الى قدم العناصر الاربعة
بموادها وصورها لكن مرادهم ان صورها حادثة بالشخص قديمة
بالنوع بمعنى انها اي العناصر لم تخل قط عن صورة فتكون الصورة
ازلية بالنوع كالحركات السماوية واما المادة فازلية بالشخص كالصور
السماوية ثم الجوهر المسمى بالصورة عندهم تنقسم الى الصورة النوعية

والصورة

والصورة الجسمية نعم اطلقوا اي الفلاسفة القول بحدوث ما سوى
الله تعالى موافقة لنا في مجرد اللفظ مع المخالفة الحقيقية في
المعنى لانا نريد بحدوث ما سوى الله تعالى كون وجوده مسبوقا
بالعدم لكن هم يريدون انه محدث بمعنى الاحتياج اي احتياج ما
سوى الله تعالى في وجوده وان لم يكن مسبوقا بعدم الى الغير اي
غير ما سوى الله تعالى وهو الفاعل الله لا بمعنى سبق العدم عليه
اي على وجوده اي على وجود ما سوى الله والحاصل ان الحدوث
ينقسم عندهم الى الذاتي وهو كون الشي محتاجا في وجوده الى غيره
والزماني وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا القدم ذاتي وهو المختص
بالواجب تعالى وزماني وهو كون الشي لا اول لوجوده والحدوث
الذاتي لا ينافي القدم الزماني عندهم لجواز ان يكون الشي لا ابتدا لوجوده
وهو مع ذلك يحتاج في وجوده الى غيره فلذا اطلقوا القول بحدوث
العالم وهذه احدى المسايل الثلاث التي كفر بها الفلاسفة والثانية
مسيلة العلم بالجزييات والثالثة مسيلة حشر الاجساد ثم اشار
المصنف الى دليل حدوث العالم الذي هو جميع ما سوى الله تعالى
اعيان قايمة بذواتها واعراض قايمة بغيرها ووجه الحصر ان الموجود
مطلقا لا يخلو عن احد الامرين المشار اليهما لانه ان تقوم بذاته
فكان مستغنيا عن محل يقومه فعين هو والا اي وان لم يقم بذاته
فكان محتاجا في تقومه الى غيره فعرض هو وكل منهما اي العين والعرض
حادث بخلقه تعالى وايجاده بعد العدم لما سنبين من الدليل
القطعي والبرهان اليقيني على ذلك ولم يتعرض له اي لبيان ذلك
والاستدلال عليه على وجه التفصيل المصنف واشار الى الدليل
اشارة اجمالية بايراد اقسام العالم في جز اذ فكانه قال دليل حدوثه

كونه منقسماً الى الاعيان والاعراض التي لا تخلو عنها الاعيان لكنه لم يتعرض لبيان وجه الدلالة لان الكلام فيه اي في البيان المذكور طويل المباحث كما ستري لا يليق ايراده بهذا المختصر لان الاختصار ينافي الاكثار كيف وهو كونه مختصراً مقصوراً بالقصر الصحيح على المسايل المهمة في هذا الفن وهي المتضمنة للعقايد دون الدلايل على وجه التفصيل ويليق ايراده بهذا الشرح الذي لم يقتصر فيه مصنفه شكر الله تعالى سعيه على حل المسايل فالاعيان التي هي القسم الاول ما اي ممكن يريد ان عموم ما هاهنا مقتصر على الممكنات فالمراد بقوله ما الممكنات التي كل منها له قيام بذاته وقصر عموم ما على الممكن انما هو بقرينة جعله اي جعل هذا القسم الذي هو الاعيان من اقسام العالم الذي هو بجميع اجزايه ممكن والا فظاهر عموم ما يتناول الواجب تعالى اذ هو القيوم الذي قيامه بذاته وقيام كل موجود به ولما كان معنى القيام بالذات المراد هاهنا والقيام بالغير من الامور الغامضة ويختلف فيه بين المتكلمين والحكما بينه بقوله ومعنى قيامه اى العين بذاته عند المتكلمين من اهل السنة وغيرهم القايلين بانحصار جميع الممكنات الموجودة في المتحيز بنفسه وبغيره ان يتحيز بنفسه لا بغيره ومعنى تحيزه بنفسه كونه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر بل هو متحيز بذاته اي قابل لان يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك وقيد الاشارة بكونها حسية احترازاً عن الاشارة العقلية اللايقة بالمجردات وهذا بخلاف العرض الذي قيامه بغيره لا بذاته ولا يمكن تحيزه بنفسه فان تحيزه تابع لتحيز غيره وهو الجوهر المعبر عنه بالعين الذي هو موضوعه اي موضوع العرض اي محله الذي يقومه فيكون تقوم العرض بذلك

المحل

المحل وهو متحيز بغيره اي قابل للاشارة الحسية على سبيل التبعية لا بالذات
اذ الاشارة اليه هي الاشارة الى محله المقوم له وقيد المحل بكونه مقوما
للحال فيه وهو العرض للاشارة الى ما قاله الفلاسفة من ان المحل منه
ما يقوم الحال فيه وهو المسمى عندهم بالموضوع ومنه ما يقومه الحال
فيه وهو المسمى عندهم بالهيولى والمراد بالحلول هاهنا الاختصاص
لا مطلق الحلول فالمال ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه
لغة فالعرض حال في الموضوع تابع له في التحيز فلا وجود له الا فيه
ومعنى وجود اي العرض في نفسه وفي حد ذاته هو وجوده في
الموضوع بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ولهذا اي
ولكون وجوده في نفسه هو وجوده في محله يمتنع الانتقال اي انتقال
العرض عنه اي عن الموضوع لانه لما كان وجوده في نفسه هو وجوده
في محله كان زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه ضرورة ان زواله
عن محله زوال لوجوده في محله والمفروض انه عين وجوده وهذا بخلاف
وجود الجسم اعني تسمى العين بالنسبة الى جزء في الحيز حيث يغاير
وجوده في نفسه فان وجوده في نفسه اي الجسم امر مستقل اصلي
مستمر له ووجوده في الحيز الذي يشغله امر اخر مترتب على وجوده
في نفسه زايل عنه بانتقاله الى حيز اخر ولهذا الذي ذكر من تغاير
الوجودين ينتقل اي الجسم عنه اي عن الحيز الى غيره لان وجوده
في نفسه ثابت له بعد زوال وجوده في حيزه لانه غيره فيتعدد الحيز
للجسم المعين ويمتنع تعدد الموضوع للعرض المعين هذا وقال السيد
وذريته وهم من هذا ابعض من قولهم وجود العرض هو وجوده في الموضوع
اذ وجد السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس
بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان

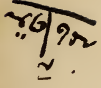
اي في محله
العرض في الموضوع هو
المقوم له هو ان وجوده هو

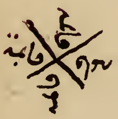
ثبوت شيئ في نفسه غير اسكان ثبوته لغيره انتهى واعلم ان ذكر الجسم فيما ذكر
من تعدد الوجود له اتفاقي لان هذا يجري بعينه في الجوهر الفرد ايضا
وقد تبين معنى قيام العين بذاته وقيام العرض بغيره عند المتكلمين
وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء مطلقا بذاته استغناوه اي
الشيء عن محل يقومه فيتقوم ويتحصل بدون المحل سواكان ذلك الشيء
متحيزا بنفسه اولم يكن متحيزا اصلا كما في الجواهر المجردة وانما قالوا
استغناوه عن محل يقومه ولم يقولوا استغناوه عن مقوم لان
من اقسام الجوهر عندهم ما لا يستغني عن المقوم ولكنه مستغن في
تقومه عن المحل وذلك القسم هو الهيولى المتقومة بالجوهر الذي
هو الصورة لانهم قالوا في تقسيم الجوهر اما ان يكون مفارقا بمعنى
مستغنيا عن مقارنة جوهر اخر فهو الجوهر المجرد فان كان مجردا في ذاته
وفعله فهو العقل او في ذاته فقط فهو النفس او لا يكون مفارقا بل
مقارنا لجوهر اخر فان كان حالا فيه فهو الصورة او محلا له فهو الهيولى
او مركبا منهما فهو الجسم والصورة هي المتقومة لمحلها وهو الهيولى
واخصر من ذلك ان يقال الجوهر اما ان يكون متحيزا اولا الثاني المجرد
والاول اما ان يكون حالا او محلا او مركبا منهما فاقسام الجوهر عندهم
خمسة العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم
ومعنى قيامه اي الشيء بشيء اخر عندهم اختصاصه اي الشيء به
اي بذلك الشيء الاخر يعني اختصاص ذلك القائم بغيره اي بذلك الغير
بحيث يصير الشيء الاول وهو القائم بغيره المختص به نعتا
للثاني ويصير الشيء الاخر الثاني وهو الذي حصل القيام به والاختصاص
منعوتا بذلك الشيء الاول المختص سواكان ذلك الاول الذي هو
النعت متحيزا تابعا تحيزه لتحيز منعوته كما في سواد الجسم فانه

متحيز

متحيز بتحيز الجسم ومعنى قيامه بالجسم اختصاصه به بحيث صار الاول
الذي هو السواد نعتا والثاني الذي هو الجسم منعوتا به فيقال جسم
اسود اولا اي وان لم يكن متحيزا لان متبوعه مجرد كما في صفات الجواهر
المجردات من العقول والنفوس والمراد صفاتهما الثبوتية التي
هي اعراضها القائمة بها كالكيفيات النفسانية بخلاف صفاتهما
السلبية ككونها ليست متحيزة مثلا لانها صفات عدمية وهذا
كالعلم فانه قائم بالنفس الناطقة مختص بها اختصاصا ناعتا ولا
يقال النعت اسود وعالم لا العلم والسواد لانا نقول المراد المعنوي
لا الصناعي وهو اي حاله قيامه به انه من العالم وهو العين وانما
قيد بقوله من العالم لاجل قدرة تعالى ما عرف تعريفه اما مركب
من جزئين جوهرين فردين فصاعدا اي فاكثر من جزئين والمراد انه
اما مركب من جوهرين او من جواهر وهو اي المركب مطلقا الجسم عند
اهل السنة لانهم عرفوه بالمتحيز القابل للقسمة ويصدق ذلك بكل
مركب وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق وقالت الفلاسفة
جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة
وعندنا يتركب الجسم من جزئين وعند البعض من المتقدمين لا بد
في تركيبه من ثلاثة اجزاء اي جواهر فردة ليتحقق تلك
الاجزاء الثلاثة الابعاد الثلاثة الماخوذة في تعريف الجسم عند
هولاء البعض لانهم عرفوه بانه المتحيز ذو الابعاد الثلاثة اعني
الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد
المفروض ثانيا والعمق وهو الامتداد المفروض ثالثا وفيه نظر لانه
انما يتحقق بذلك بعد ان فقط الطول بجزئين والعرض بوضع الجزء
الثالث بجنب احدهما فلا بد من جزء رابع فوقه ليتحقق العمق ولا

يتوهم ان القايلين به ذلك من الفلاسفة لان الفلاسفة لا يقولون بالجزء
المذكور وعند البعض من المتكلمين وهو الجبائي ومن تبعه من المعتزلة
من ثمانية اجزا فلا يتركب من اقل منها فالمركب من سبعة لا يكون جسما
فضلا عن اقل منها وانما اعتبروا الثمانية ليتحقق في الجسم تقاطع
الابعاد المذكورة على زوايا قايمة وهي الزوايا المتساوية وبيانه
انه اذا قام خط على اخر بحيث لا يكون مايلا الى احد جانبيه فالزاويتان
الحادثتان من ذلك متساويتان وتسمى كل منهما قايمة وان مال الى احد
جانبيه فالزاويتان مختلفتان احداهما اصغر وتسمى حادة والاخرى
اعظم وتسمى منفرجة فاذا وضعنا جزين حصل الطول وجزين اخرين بجنب
الاولين حصل العرض واربعة فوق هذه الاربعة حصل العمق ويتحقق
بذلك قطعا تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قايمة بان نفرض فيه
بعدا ثم بعدا اخر يقاطعه بحيث يحصل من ذلك اربع قوايم ثم بعدا ثالثا
يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وعند
ابي الهذيل العلاف اقل ما يتركب من ستة ثلاثة فوق ثلاثة وعند
النظام اجزا كل جسم غير متناهية وليس هذا النزاع المذكور في اقل ما
يتركب منه الجسم نزاعا بين المتكلمين لفظيا راجعا الى الاصطلاح
اي اصطلاح كل من اصحاب الاقوال المذكورة حتى يندفع ذلك النزاع
ويرتفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شا ولا نزاع ولا مشاحة
في الاصطلاح فلا حاصل لجعله نزاعا وخلافا من حيث المعنى بان يقال ان
هذا النزاع بينهم في ذلك ليس منشاوه ان الجبائي ومن تابعه اصطلحوا
على انه لا يسمى جسما الا المركب من الثمانية فصاعدا وان العلاف ومن تابعه
اصطلحوا على انه لا يسمى جسما الا المركب من الستة فصاعدا وان البعض
من قدما المتكلمين اصطلحوا على انه لا يسمى جسما الا المركب من الثلاثة





فصاعدا

فصاعدا وان اهل السنة اصطلحوا على ان المركب مطلقا يسمى جسما ولو
كان منشا النزاع انما هو ذلك لكان مدفوعا بان يقال ليس هذا في
المعنى نزاعا لان لكل احد ان يصطلح على ما شاء ولا مانع من تعدد الاصطلاح
بل هو اي هذا النزاع المذكور نزاع بينهم معنوي في ان المعنى
الذي وضع لفظ الجسم بازايه على انه مفهومه ومدلوله هل
يكفي فيه اي في ذلك المعنى التركيب من جزئين كما قال به اهل السنة
ام لا يكفي فيه ذلك بل لا بد من ثلاثة او ستة او ثمانية والحاصل
انهم متفقون على ان لفظ الجسم انما هو موضوع بازا معنى واحد
وانهم لا يصطلحوا في ذلك على شي ولم ينصرفوا فيه بوضع لكنهم اختلفوا
في ذلك المفهوم ما هو هل هو المركب مطلقا او مركب مخصوص مع اتفاقهم
ايضا على انه لا بد في ذلك المعنى من التركب وانه القدر المشترك بين
المذاهب فالنزاع ليس لفظيا مع انه مفهوم اللفظ احتج الاولون القايلون
بان لفظ الجسم وضع بازا المركب مطلقا فيصدق بالمركب من جزئين بانه
يقال لاحد الجسمين بالاتفاق المتساويين في الاجزا اذا زيد عليه
اي على ذلك الجسم جزو واحد فصارت اجزاوه اكثر من الاجزا الاخر بذلك
الجزء الزايد انه اي المزيد عليه اجسم من الجسم الاخر واشار الى وجه
الاستدلال من ذلك بقوله فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية
فيكفي في صحة اطلاق لفظ الجسم على مطلق المركب لما صار ذلك الجسم
المزيد فيه بمجرد زيادة ذلك الجزء اجسم اي ازيد في الجسمية من
الجسم الاخر فيكون المركب من جزئين جسما والمركب من ثلاثة اجسم منه
وفيه اي في هذا الاستدلال نظر حاصله ان هذا القياس عن البحث
بمعزل لانه اي قولنا اجسم افعل اسم تفضيل مشتق من الصفة
التي هي الجسامة المستعملة بمعنى الضخامة وعظم المقدار

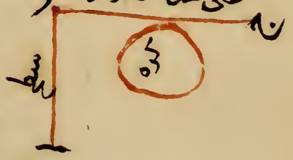
ومن هاهنا يقال بما ضخم وعظم مقداره جسم الشي اي عظم فهو اي ذلك
الشي جسيم بالفتح وجسام بالضم اي بضم الجيم فيقال جسم جسامة
والكلام هاهنا والنزاع انما هو في الجسم الذي هو اسم جنس غير قابل
للاشتقاق واما الصفة المذكورة فبمعزل عما وقع فيه الكلام بين المتكلمين
هاهنا من لفظ الجسم الذي هو اسم لا صفة يشتق منها اجسم فما له
قيام بذاته اما مركب وهو الجسم او غير مركب مع كونه متحيزا بالذات
كالجوهر الفرد يعني العين الذي لا يقبل الانقسام الي جزئين او اكثر
مطلقا لا فعلا بفك وهو مطلق الفصل وقطع وهو الفصل بنفوذ جسم
فيه وقد يختص استعمال القطع بالاجسام اللينة ولا وهما بمعني ان القوة
الوهمية لا تدرك له مقدارا يقبل الانفصال ولا فرضا عقليا بمعني ان
العقل لا يثبت له حجما يمكن انقسامه فالمراد انه لا يقبل الانقسام علي سبيل
الفرض المطابق لان العقل حاكم بامتناع انقسامه فالمراد انه لا يقبل الانقسام
والا فللعقل ان يفرض الممتنعات والحاصل انه لا يقبل التجزي اصلا
لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف
منه عن طرف ولا فرضا عقليا لما ذكرنا وهو اي الجوهر المذكور
الجزء الذي لا يتجزي اي الممتنع التجزي عقلا وانما قال كالجوهر
ولم يقل وهو الجوهر كما قال في قسيمه وهو الجسم احترازا عن ورود
المنع علي حصر غير المركب في الجوهر المذكور فانه لو قال اما مركب
وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر كان حصر اللعين غير المركب في الجوهر
الفرد وليس كذلك عند الفلاسفة لان ما لا يتركب مما له قيام بذاته
لا ينحصر عقلا في الجوهر الفرد الذي هو بمعني الجزء الذي لا يتجزي
لان القسمة العقلية تقتضي اقساما متعددة لانا نقول ما له
قيام بذاته وهو غير مركب اما ان يكون متحيزا او غير متحيز والاول

اما

اما ان يكون غير قابل للانقسام اصلا وهو الجزء الذي لا يتجزي او لا فاما
ان يكون محلا وهو الهيولي او حالا وهو الصورة والثاني اما ان يكون
مجردا في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته فقط وهو النفس فظهر
ان القسمة العقلية تقتضي اقساما خمسة لغير المركب لكن الفلاسفة
ابطلوا الجزء الذي لا يتجزي فصارت الاقسام عندهم اربعة والمتكلمون
لا يثبتون من الاقسام الاربعة فانحصر غير المركب عندهم في الجزء المذكور
ولا يكفي في ثبوت هذا الحصر والزام الفلاسفة به مجرد الدعوي بل
لا بد في ذلك من ابطال الاقسام المذكورة حتى يثبت انحصار
ما لا يتركب في الجوهر الفرد والاقسام المذكورة هي الهيولي والصورة
ومنهما تركب الجسم عند الفلاسفة والعقول المجردة عن المادة
وعلايقها والنفوس المجردة عن المادة دون العلايق لم يثبت ذلك
الحصر المذكور واذا تقرر هذا فالمصنف عدل عن قوله وهو الجوهر
الي قوله كالجوهر ليسلم من الاعتراض المتوجه على قوله وهو الجوهر
المقتضي لحصر غير المركب في الجزء الذي لا يتجزي المعبر عنه بالجوهر
ويمكن ان يقال لا يتوجه المنع على الحصر المذكور بالنسبة الي مذهب
المتكلمين والسياق دال على ارادته لانه قال والعالم بجميع اجزايه
محدث اذ هو اعيان واعراض يعني بتمامه ثم قسم العين الي المركب
وغيره فالظاهر انه اراد استيفا اقسامه وليس ذلك الا بالحصر المذكور
وعلي هذا فنكتة العدول التنبيه علي انه موضع النزاع بين المتكلمين
والفلاسفة لا الاحتراز عن ورود المنع المذكور او الاشارة الي ان
الجوهر في عرف المشايخ يرادف الجزء الذي لا يتجزي فالاصل ان يقال
او غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزي فالاصل ان يقال او غير مركب
وهو الجزء الذي لا يتجزي فاقحم قوله كالجوهر لافادة الترادف المذكور

لكن الفلاسفة والمتاخرون على ان الجوهر والعين بمعنى واحد ولهذا يقال
الجوهر الفرد للفصل عن مطلق الجوهر الصادق بالجسم ثم قسمة العين
ثنائية عند من يكتفي بمجرد التركيب في الجسم وثلاثية عند من لا يكتفي بذلك
لثبوت الواسطة عنده بين الجسم والجوهر الفرد وهو موجود عند المتكلمين
ومن الجواهر الفردة يتركب الجسم بالفعل لا من الهيولى والصورة
اذ لا ثبوت لها عندهم وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد
الذي اثبته المتكلمون يعني الجزء الذي لا يتجزى وانما اتبع
الجوهر الفرد بذلك لئلا يسبق الوهم الى ان الجوهر الفرد يشمل الهيولى
والصورة اذ كل منهما بالنظر الى ذاته فرد لانه غير مركب فبين بقوله
يعني الجزء الذي لا يتجزى المراد وحرر محل النزاع وقد يطلق الجزء
الذي لا يتجزى على غير المتحيز اصلا من الجواهر المجردة كما هو في
كتاب النفخ والتسوية لحجة الاسلام رضي الله عنه فليحذر لكن محل
النزاع انما هو الجوهر المتحيز الممتنع الانقسام فاثبته المتكلمون
ونفاه الفلاسفة وتركب الجسم عندهم ليس من الجواهر المذكورة
انما هو اي التركب المذكور من الهيولى وهي الجوهر المتقوم
بالجوهر الحال فيه ومن الصورة وهي الجوهر الحال في الهيولى
المقوم لمحله وقد استدل المتكلمون على اثبات الجزء الذي لا
يتجزى بادلة متعددة واقوى ادلة المتكلمين على اثبات الجزء
المذكور انه لو وضع كرة وهي الشكل الذي يحيط به خط واحد
والمراد كونه جوهرية حقيقية يعني ليس في سطحها خط مستقيم
او سطح مستو احترز بذلك عن الكرة التي تقع عند الحس انها حقيقية
وليس كذلك على سطح جوهري حقيقي مستو فلا بد ان تماسه
بالضرورة لكن لم تماسه اي الكرة السطح الا بجزء منها غير منقسم

على هذه الصورة



لايمكن

بجزئين لا يمكن تجزيه اذ لو ماسته بجزء يمكن انقسامه لكانت تلك المماسة بجزئين او اكثر بالضرورة ولو ماسته بجزئين لكان فيها اي الكرة الحقيقية والمراد لكان من سطحها خط مستقيم موجود بالفعل فلم تكن تلك الكرة كرة حقيقية والمفروض خلافه فاللازم باطل وهو وجود ثم الخط المستقيم بالفعل في سطح الكرة الحقيقية فالملزوم مثله وهو كون المماسة بجزئين اما الملازمة فلان التماس ضروري ولا يخلو اما ان يكون بغير منقسم وهو المطلوب او بمنقسم وادناه الجزئين المذكورين وهما خط وقد حصل التماس بهما فيلزم انطباقهما على جزئين من السطح المستوي فيلزم وجود الخط المستقيم في سطح الكرة بالضرورة واما بطلان اللازم فبين واذا بطل التماس بمنقسم تعين ان يكون بغير منقسم فثبت المطلوب ولاثباته ادلة اخر واشهرها اي ادلة اثبات الجزء المذكور عند المشايخ المتقدمين وجهان كل منهما دليل مستقل الوجه الاول منهما تقريره انه لو كان كل عين من الاعيان الموجودة المتحيزة او المفروض وجودها منقسما لا الى نهاية اي لا الى حد يقف عنده الانقسام ولا يمكنه تجاوزه لم تكن الخردلة اصغر مقدارا من الجبل العظيم مقدارا واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله وهو كون كل عين منقسما لا الى نهاية فيلزم ثبوت الانقسام في الجملة الى نهاية ولا نعني بتلك النهاية الا الجزء الذي لا ينقسم وهو المطلوب واما الملازمة فلانها لو كانت اصغر منه لم يتساويا في الاجزاء والمفروض استواؤهما فيها على تقدير عدم تناهي الانقسام لان كلا منهما اي من الخردلة والجبل على ذلك التقدير غير متناهي الاجزاء لان الانقسام فيهما ذاهب الى غير نهاية فيثبت لكل منهما من الاجزاء ما يثبت للاخر

ضرورة عدم تناهي اجزايهما والعظم والصغر المشتق منهما الاعظم والاصغر انما هو اي المذكور من العظم والصغر بكثرة الاجزا في العظم وقلتها في الصغر المذكور المذكور من الكثرة والقلة انما يتصور ثبوته في الشي المتناهي الاجزا اذ تناهيهما تثبت كثرتها او قلتها بالنسبة الي شي اخر وانما انتفي ما به العظم والصغر انتفي كون الخردلة اصغر من الجبل وكون الجبل اعظم منها والحاصل التساوي في الاجزا اذ اجزا كل منهما غير متناهية ويلزم منه التساوي في المقدار ويلزم منه ان لا يكون احدهما اصغر من الاخر ولا اعظم منه الوجه الثاني من الوجهين تقريره ان اجتماع اجزا الجسم الطبيعي ليس لذاته اي الجسم والا اي وان لم يكن كذلك بان كان اجتماعهما الذاتية لما قبل ذلك الجسم الافتراق اي افتراق اجزايه ضرورة ان ما بالذات لا يزول واللازم باطل لقبوله الافتراق فالملزوم مثله وهو ان اجتماع اجزايه ليس لذاته واذا ثبت امكان الافتراق فالله تعالي قادر علي ان يخلق فيه اي في الجسم الافتراق بدل الاجتماع حتي ينتهي ذلك الافتراق والانقسام الي الجز الذي لا يتجزي فيثبت وجوده وهو المطلوب وذلك لان الجز الذي تنتهي اليه القسمة علي قولنا وهو الذي تنازعنا واياكم فيه فقلنا بوجوده ونفيتم وجوده ان امكن افتراقه اي الجز المذكور لزم قدرته تعالي عليه اي علي افترا قه ضرورة ان نسبتها الي جميع الممكنات واحدة والمفروض ان افتراق ذلك الجز ممكن فيلزم ان يكون سبحانه قادرا عليه دفعا للعجز الممتنع عقلا نسبته الي الله تعالي اذ لو لم يكن قادرا علي ذلك الممكن لكان متصفا بما ذكر وهو محال وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وهو وجود الجز الذي لا يتجزي والحاصل ان افتراق اجزا الجسم ممكن بحيث لا يبقي اجتماع اصلا اذ الافتراق ضد الاجتماع فاذا ثبت

الافتراق

الافتراق انتفى الاجتماع فذلك الجز الذي ينتهي الافتراق اليه ان امكن
افتراقه فالاجتماع باق في الجملة والمفروض ثبوت الافتراق المنافي له
فيلزم اجتماع الضدين وهو محال فيكون ملزومه وهو امكان افتراق
ذلك الجزء محالا ولتركب من ذلك بشرطيا متصلا لو كان كل جزء فرضناه
من اجزا الجسم ممكن الافتراق لما كان افتراق جميع اجزايه ممكن فليس
كل جزء فرضناه من اجزايه ممكن الافتراق اما الملازمة فلانه لا معنى
لافتراق جميع الاجزا الا انتفا الاجتماع عنها ولا معنى لامكان افتراق
الجزء الا ثبوت الاجتماع له اذا امكان افتراق جميع المجتمع محال فيلزم سلامه
ما يمكن افتراقه لما انتفى معه الاجتماع واما بطلان اللازم فلما ثبت
من قدرته تعالى على خلق الافتراق بدل الاجتماع **والكل** من الادلة
الثلاثة المذكورة **ضعيف** لا يتم الاستدلال به على المطلوب **اما**
ضعف الدليل **الاول** الذي هو حديث الكرة والسطح **فلانه** اي هذا
الدليل **انما يدل** بواسطة التماس **علي ثبوت النقطة** في كل من
الكرة والسطح وهي وان كانت لا تنقسم لانها لا اجزا لها لانها نهاية الخط
وهو نهاية السطح لكنها عرض وهذا الدليل انما يدل على ان التماس بين
السطح والكرة حصل بها وهو معنى كونه دالا على ثبوتها في كل منهما **وهو**
اي ثبوتها النقطة التي هي عرض **لا يستلزم ثبوت الجز الذي لا يتجزى**
الذي هو جوهر والكلام انما هو فيه وهذا جواب عن سوال له تقديره
ان الدليل اذا دل على ثبوت النقطة فقد دل على ثبوت الجزء لانه موضوعها
ومحلها وهي لا تنقسم فمحلها كذلك فثبوتها يستلزم عدم تجزي محلها
وهو المطلوب فاجاب بان ثبوتها لا يستلزم كون محلها جزا لا يتجزى
لان حلولها اي النقطة موضعها **في المحل** اي محلها الجوهري الذي
هو ذلك الجز من الكرة او السطح **ليس** هو اي ذلك الحلول **حلول**

السريان اي سريان الحال في المحل بحيث يثبت للمحل فيه حكم الحال حتى يلزم من عدم انقسامها اي النقطة الحالة في ذلك الجزء عدم انقسام المحل اي محلها وهو ذلك الجزء ويثبت له حكمها المذكور وانما يلزم ذلك لو كان حلولها في محلها حلول السريان الذي هو عبارة عن كون الحال ذا اجزا حتى يتحقق سريانه في محله والحاصل ان الحلول اما سرياني كحلول الخط في محله في جهة واحدة فينقسم فيها وكحلول السطح في محله في جهتين فينقسم فيهما او غير سرياني كحلول النقطة في محلها فلا سريان لها فيه لعدم انقسامها ولا يلزم منه عدم انقسام محلها هذا وقد ارتضى الشارح هذا الدليل فقال في شرح المقاصد والحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجزء ضروري واما ضعف الدليل الثاني والدليل الثالث فلان الفلاسفة النافين لامكان وجود الجزء الذي لا يتجزى لا يقولون بان الجسم الطبيعي متالف من اجزا مطلقا بالفعل وانها اي تلك الاجزا غير متناهية حتى يتم الاستدلال عليهم بهذين الدليلين اللذين مبناهما كون الجسم متالفا بالفعل من الاجزا ولو قالوا بذلك لانتهض عليهم الاستدلال بهما بل يقولون انه اي الجسم ذو مقدار واحد متصل في نفس الامر كما هو عند الحس قابل لانقسامات غير متناهية يعني انه لا ينتهي الانقسام فيه الى جزء لا ينتهي انقسامه و يقولون انه ليس فيه اي في الجسم اجتماع اجزا بالفعل اصلا وانما هو واحد في نفسه وان كان فيه اجزا بالقوة والفرض لكون كل جزء مفروض منه يمكن الانقسام وتركبه عندهم ليس الا من الهيولى والصورة واذا كان كذلك فلا يكون العظم والصغر عندهم باعتبار كثرة الاجزا وقلتها لان المفروض انه غير متالف منها وانه لا اجزا فيه بالفعل البتة وانما العظم والصغر في الجسم عندهم باعتبار المقدار المتصل

الواحد القايم به اي بالجسم فان كان ذلك المقدار الة امتدادا بالنسبة
الي اخر كان اعظم منه وكان ذلك المقدار الاخر اصغر منه فالدليل علي
اثبات الجزء الذي لا يتجزي القايل انه لو لم يثبت لم تكن الخردلة اصغر
من الجبل اولم يكن الجبل اعظم منها انما يتم اذا قلنا بتالف الجسم
بالفعل من الاجزا ليكون العظم والصغر باعتبار كثرتها وقلتها كما هو
مذهبنا واما اذا قيل بانه لا اجزا فيه اصلا وانما العظم والصغر
باعتبار المقدار لا ينهض ما ذكره دليلا فظهر ضعف الدليل الثاني
و يقولون ايضا ان الافتراق في الجسم او في اي حيث فرض منه
ممكن لا الي نهاية وهو معني قوله لانقسامات غير متناهية
مع كونه واحدا في نفسه لكنه اعاد المعني بخصوص هذا اللفظ
عقيب ما اشار به الي وجه ضعف الدليل الثاني ليشير بذلك الي
وجه ضعف الدليل الثالث فقال والافتراق ممكن لا الي نهاية
فلا يستلزم ذلك افتراق ثبوت الجزء الذي لا يتجزي واما ما
ذكروه من استلزام الافتراق ثبوت الجزء المذكور علي الوجه المذكور
في الدليل الثالث فانه مبني علي كون الجسم متالفا من الاجزا المجتمعة
ايضا وان الافتراق يكون فيها بدل الاجتماع فحيث ثبت انتفي الاجتماع
فثبت الجزء المذكور اذ لو امكن افتراقه لكان الاجتماع باقيا في الجملة
علي ما سبق بيانه اما علي القول بانه ليس من الجسم اجتماع اجزا اصلا
فانه لا يكون الافتراق مستلزما لثبوت الجزء الذي لا يتجزي كما هو
ظاهر فظهر وجه ضعف الدليل الثالث ايضا ويمكن ان يكون معني
قوله فلا يستلزم الجزء كل من هذين الدليلين ذلك وقد يقال
في توجيه ضعف الدليل الثاني سلمنا ان الجزء متالف من الاجزا لكن لا
نسلم التساوي بين الخردلة والجبل في الاجزا بواسطة عدم التناهي

اذ اعداد عقود العشرات غير متساوية لاعداد عقود الالات قطعا مع عدم تناهي الاجزا فيهما واما ادلة الفلاسفة على النفي اي نفي الجزء الذي لا يتجزي بمعنى انه ممتنع الوجود فلا تخلوا ايضا عن ضعف ولا يخفى ان هذا الشي كقوله والكل ضعيف فمن ادلتهم انا لو وضعنا تلاقي ثلاثة اجزا بالمعنى المذكور خطا مستقيما فلابد من وسط ملاق للاخرين فاما ان يلاقي كلا منهما بعين ما يلاقي به الاخر فلا يكون وسطا والمفروض خلافه او لا فيكون ما يلاقي به الاخر فيلزم تجزيه وهو المطلوب ووجه ضعفه انا نمنع الملاقاة بين الثلاثة بذواتها الجوهرية وانما هي بالاعراض فلكل جزء لا يتجزي لها بنان يكون بهما التلاقي ولا يخفى ان الادلة من الجانبين فيها وجوه من الاستدلال مشكلة والزامات دقيقة معضلة ولهذا التضعيف والاشكال والتعارض مال الامام الراسخ المحرر فخر الدين الرازي تغمده الله برضوانه في هذه المسئلة اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزي الى التوقف فلم يقل بنفيه ولا بثبوته وقال الامام الامدي تغمده الله برحمته يجب التوقف تاسيا بجماعة من فضلا المتكلمين واما الامام حجة الاسلام رضي الله عنه فقد صرح بنفيه في كتاب النجو والتسوية فان قيل هل لهذا الخلاف المذكور في هذه المسئلة بين المتكلمين والفلاسفة ثمرة تظهر في مسايل هذا الفن او غيره كما هو شان المسايل الخلافية اذ لا ثمرة له اذ اتفقا بعد البديهية لا تنسيس لها يكون الجسم مركبا من الاجزا التي لا تتجزي او من الهيولي والصورة بحسب الظاهر قلنا نعم له ثمرة اذ في اثبات الجوهر الفرد الذي هو الجزء الذي لا يتجزي والقول بتركب الجسم من الجواهر الفردة خلافا للفلاسفة نجاة وبعد عن كثير من ظلمات الفلاسفة اي خلاص من موافقتهم في كثير من مسايلهم المظلمة من جهة البطلان

وابتنائها

واشباهها على قواعدهم المنافية للاصول النيرة الاسلامية فظلمات ثم
مثل اثبات الهيولي والصورة والقول بان الجسم انما يتركب منهما
المودي ذلك الى القول بازلية الممكنات و قدم العالم بالزمان
المودي الى القول ببطلان البعث ونفي حشر الاجساد و الى كثير من
اصول من الهندسة من العلوم الفلسفية المبني عليها اي على
تلك الاصول دوام حركة السموات بمعنى انه ما من حركة الا وبعدها
حركة كما ان قبلها حركة وهو معنى قدمها بالنوع على ما سبق والمبني
عليها ايضا امتناع الخرق والالتيام عليها اي على السموات والحق
مذهب اهل الحق وهو امكان ذلك كما في ساير الاجسام السفلية اما
كون القول بالجوهر الفرد فيه نجاة مما ذكر فلاطباق الجمهور من المتكلمين
والفلاسفة على ان تركب الجسم البسيط وهو الذي لا يكون تركبه من
اجسام مختلفة الطبايع اما من الجواهر الفردة او من الهيولي والصورة
فلا اعتداد بما سوى ذلك من الاقوال واذا كان كذلك ففي القول باحدهما
رفض للاخر واما كون القول بالهيولي والصورة موديا الى القول بقدم
العالم فلما زعموه من ان الهيولي لو كانت حادثة لكانت مسبوقة
بمادة لان الحادث عندهم يستدعي مادة سابقة عليه يقوم بها امكانه
الذي هو امر وجودي عندهم على ما هو معروف في المطولات ثم
تلك المادة السابقة اما ان تكون قديمة وهو مدعاهم او يستدعي
مادة اخرى ويتسلسل فيلزم المدعى المذكور والهيولي لا يمكن خلوها
عن الصورة فيلزم قدمها ايضا ولا معنى لقدم العالم الا ذلك لكن
القول بذلك لا يكون موديا الى القول بقدم العالم الا اذا التزم
مذهبهم في ذلك على التمام اما من قال بتركب الجسم من الهيولي والصورة
الحادثتين بايجاد الفاعل المختار تعالى ومنع كونه تعالى فاعلا بالايجاب

ثم الواحد او الكل حادث مسبوق بمادة هي الهيولى وهي قديمة
لان كل حادث يكون قبل حدوثه ممكنا وامكانه موجود قبل حدوثه والا
يلزم ان يكون قبل حدوثه واجبا او ممتنعا فيلزم انقلاب
الحقايق واذا ثبت انه كان موجودا قبل الحدوث
وهو صفة وجودية فلا بد له من محل فيكون ذلك
موجودا لامتناع قيام الموجود بالمعدوم و
المحل هو المادة ويمتنع ان تكون هذه المادة
حادثة والا يلزم ان يكون للمادة مادة اخرى
وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو محال وهذا
الدليل مبني على ان الامكان امر وجودي
في الخارج وهو ممنوع بل هو امر اعتباري اما
وكل امر اعتباري فلان الامكان عدم اقتضاء الذات

وكون امكان الممكن وجوديا لانه امر اعتباري محض فلا يكون قوله هذا موديا
الى ما ذكروا اما كونه موديا الى نفي حشر الاجساد فلان العالم اذا كان ازليا
كان ابديا فلا اخرة وحشر الاجساد انما هو فيها واما كونه موديا الى كثير
من الاصول الهندسية فلما اشار اليه في شرح المقاصد عند ذكر ادلة
الفلاسفة على نفي الجزء حيث قال ومن تلك الطرف اي طرف الاحتجاج على
نفي الجزء ما يبتني على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير
انتفا الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس واذا
كان كذلك فالقول بالهيولي والصورة يودي الى اثبات تلك الاصول
لان القول بذلك قول بانتفا الجزء فينتفي المانع من اثبات تلك الاصول
وذكر الشارح منها عدة اصول فلنكتف باولها وهو انه يمكن ان يعمل على خط
مركب من جزئين مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك الا بان يقع جزء على
ملتقى الجزئين وذلك موجب لانقسام الثلاثة فالقول باثبات الجزء الذي
لا ينقسم يقتضي ان لا يكون عمل ذلك ممكنا واما كون تلك الاصول تبتني
عليها دوام حركة السموات فقد قال بعض الفضلا ادلة دوام الحركة المذكورة
في الكتب المتداولة ليست اصولا هندسية ولا مترتبة عليها انتهى وهذا
لا ينافي ان يكون هناك ادلة شاهدة ذلك وقد اطلع عليها الشارح نعم
القول بالهيولي يودي الى جميع ما ذكر بشرط ان يكون على الوجه الذي
قال به الفلاسفة ووجه كونه موديا الى امتناع الخرق والالتيام فلانه
يودي الى القول بقدم الافلاك مادة وصورة وحركة بالنوع والتغيير
امارة الحدوث وكذا العدم وكل منهما مناف للقدم ويلزم من الخرق والالتيام
احد الامرين او كلاهما واما وجه ابتنا امتناع الخرق والالتيام على دوام
حركة السموات فلانها عندهم حركة مستديرة دائمة حافظة للزمان
متشابهة الاحوال فهي منافية للحركة المستقيمة اللازمة من افتراق

الاجزا

الاجزا وافترانها اللذين هما الحرف والالتيام اولا بد فيهما منهما وايضا فالحركة
المستقيمة لا تجوز على الفلك عندهم ومبني اصولهم في هذا الباب القول
بالايجاب ويليق تفصيل هذه المباحث بهذا الكتاب وقد ظهر مما قررناه
جواز عطف وامتناع الخرق والالتيام على قوله دوام حركة السموات
فاصلا بين المتعاطفين فليتامل هذا ومن المشكل اتفاق المتكلمين
على ان الجوهر الفرد له سمك اما او خط من المساحة فله جرم وانه مع
ذلك لا شكل له واختلفوا في انه هل يشبه شيا من اشكال الاجسام
على قولين والقايلون بالشبه اختلفوا فمنهم من شبهه بالكرى ومنهم
من شبهه بالمضلع وهولا ايضا اختلفوا فمنهم من شبهه بالمربع ومنهم
من شبهه بالمثلث الى غير ذلك ولما فرغ من مباحث القسم الاول وهو
العين شرع في مباحث القسم الثاني وهو العرض فقال والعرض
ما لا يقوم بذاته يعني من الممكنات لتخرج صفاته تعالى بل يكون
قيامه بغيره وهو موضوعه وقد علمت معنى ذلك على المذهبين
اما بان يكون ذلك القايم بغيره تابعا له اي لذلك الغير في التحيز
فيتحيز بتحيزه لانه يمتنع ان يتحيز بنفسه وهذا مذهب المتكلمين
او بان يكون مختصا به اي بذلك الغير اختصاص الناعت بالمنعوت
فيكون الناعت هو القايم بغيره والمنعوت هو ذلك الغير على ما سبق
بيانه عند قوله ومعنى قيامه بشي اخر ولما توهم بعضهم ان معنى
قيامه بغيره انه لا يمكن تعقله بدون ذلك الغير الذي هو محله اشار
الى نفيه بقوله لا بمعنى انه اي ما يقوم بغيره لا يمكن تعقله بدون
المحل اي محله فان ذلك اي كون القايم بغيره لا يمكن تعقله بدون
محله انما هو صادق في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية
كالاين الذي هو النسبة الى المكان اعني كون الشي في الحيز والمبني

الذي هو النسبة الى الزمان واقسامها عند الفلاسفة تسعة وكون ذلك انما هو فيها من حيث انها انما تعقل بالقياس الى الغير بخلاف ما يمكن تعقله بدون محله كما في سواد الجسم اذ يمكن تعقله بدون الجسم فلا يصدق ان يكون معنى قيامه بغيره الذي هو محله انه لا يعقل بدونه فالعرض ما لا يقوم بذاته **وجدت في الاجسام** التي هي الجواهر المركبة **والجواهر** الفردة التي هي بسايط وقد اتفق جمهور المتكلمين على عدم تعدي المتحيز بذاته مطلقا عن العرض **قيل هو** اي قوله وجدت في الاجسام والجواهر **من تمام التعريف** اي تعريف العرض وانما ذكر **احترازا عن** دخول **صفات الله تعالى** فانها قايمة بذاته تعالى والتحقيق انه لا يكون من تمام التعريف لما تقدم تعريفه في معنى ما قام به ثم قسم الاعراض **كالالوان** واحدها لون وهو من مقولة الكيف من جملة الكيفيات المحسوسة وعرفوه بانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شي اخر هو الضوء وهو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شي اخر **واصولها** البسايط **قيل** اثنان هما **السواد والبياض** فتركب بواقي الالوان منهما **وقيل** خمسة **الحمرة والخضرة والصفرة** والسواد والبياض والى هذين اشار بقوله **ايضا** وزعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة ونفوذ الضوء فيها والسواد من عدم الضوء في الجسم لكثافته والمحققون على ان الالوان كيفيات محققة الوجود واصولها ما ذكر من الالوان **و الالوان الباقي** تحدث **بالتركيب** من الاصول المذكورة وقيل جميع الالوان اصول ومن الالوان الكمابية والزنجارية والنيلية والارجوانية ولا يحصرها عدد مخصوص **والاكوان** الاربعة وهي **الاجتماع** وهو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث **والافتراق** وهو كون الجوهرين

بحيث

بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة والسكون وسياتي الكلام عليهما
وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة وان من انكرها فقد
كابره حسه وبعضهم الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك
والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة
لما وقع الخلاف فيها والطعوم ولا نزاع في انها من المحسوسات بالذوق
وانواعها بحكم الاستقرا الذي هو غير تام تسعة وهي اي هذه التسعة
المرارة وهي كيفية غير ملايمة في الغاية وحدوثها عند الفلاسفة
بتاثير الفاعل الحار في القابل الكثيف والحرافة وهي غير ملايمة ايضا
لكنها في عدم الملايمة دون المرارة وحدوثها من الفاعل الحار والقابل
اللطيف والملوحة وهي في عدم الملايمة دون المرارة وفوق الحرافة
وحدوثها من الفاعل الحار والقابل المعتدل بين الكثافة واللطافة
والعفوصة وهي غير ملايمة ايضا لكن حدوثها عن الفاعل البارد
والقابل الكثيف والحموضة وهي في عدم الملايمة دون العفوصة وحدوثها
عن الفاعل البارد والقابل اللطيف والقبض وهو في عدم الملايمة
دون العفوصة وفوق الحموضة والفرق بين العفوصة والقبض دقيق
لاجتماعهما في ان كلا منهما يقبض اللسان لكن العفوصة تقبض ظاهر
اللسان وباطنه والقبض ظاهر اللسان فقط واعلم ان هذه الطعوم
الستة تجتمع في عدم الملايمة لكن ذلك في الثلاثة الاول اشد منه
في الثلاثة الاخر لان عدم الملايمة بفعل الحار من جهة التفريق وبفعل
البارد من جهة التكثيف والتفريق اعظم منافرة من التكثيف والحلاوة
وهي كيفية في غاية الملايمة وحدوثها عندهم بتاثير الفاعل المعتدل
بين الحار والبارد في القابل الكثيف والدسومة وهي في الملايمة

دون الحلاوة وحدوثها عن الفاعل المعتدل والقابل اللطيف والتفاهة
وهي في الملايمة دون الحلاوة وفوق الدسومة وحدوثها عن المعتدل في
لكن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها وعدم نفوذها في الجسم
الحامل لها لكونه بين الكثيف واللطيف فلهذا لا يدركها الحس فتلخص
ان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما كثيف او لطيف
او معتدل واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل العدد
المذكور والتوجيه ان الحار من شانه التفريق فاذا كان القابل كثيفا
منعه من النفوذ فتجتمع اجزا الحار فتفرق تفريقا قويا فيكون اكثره
كذلك فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك في غاية البعد عن الملايمة واذا
كان القابل لطيفا كان غير مانع للحار من النفوذ فلا تجتمع اجزاوه فيكون
تفريقه ضعيفا فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك دون الاولى واذا
كان القابل معتدلا كانت مانعيته دون الكثيف وفوق اللطيف
فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك بين الكيفيتين المذكورتين والبارد
من شانه التكثيف فاذا كان القابل كثيفا منعه من النفوذ فتجتمع اجزاوه
فيقوي فعله فتحصل عنه تلك الكيفية المخصوصة ولا يخفى عليك التوجيه
في البواقي فنقول في الفاعل المعتدل مثلا انه اذا كان القابل كثيفا قاومه
فاجتمعت اجزاوه فقوي فعله فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك في غاية
الملايمة ثم هذه الانواع بسايط ثم يحصل بالتركيب من هذه الطعوم
البسايط انواع من الطعوم لا تحصى عددا ومن الاعراض الروايح
ومنها الملايم والمنافر ايضا وانواعها كثيرة غير محصورة وليست لها
اي للروايح او انواعها اسما احناس او اعلام مخصوصة وانما يشملها
اسم واحد هو الرايحة لكنه يوصف بالمناسب له بحسب المراتب والاحوال
فيتعين بحسب ذلك الوصف المراد به والاظهر بحسب بعض الانظار

ان ما عدا الاكوان الاربعة من الاعراض كاللون والطعم والشكل وغير
ذلك لا يعرض الا للاجسام فلا يعرض للجواهر الفردة وهذا مذهب البعض
واختاره الشارح لكن في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى
الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين وظاهر ذلك
منافاة ما ذكر واذا انقرر ان العالم بجميع اجزائه اعيان قائمة بذواتها
واعراض قائمة بغيرها اي بالاعيان وتقرر ان الاعيان ايضا قسمان
اجساما مركبة وجواهر بسيطة تقرر بها فيه مقنع فنقول الحق المحض
ان الكل حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم وهذا حكم على مجموع العالم
وعلى كل جزء من اجزائه وقد سبق اعطاء هذا الحكم لكنه اعاده ليرتب عليه
دليله حسبما تقدم به وعده من بيان ذلك ٩ اما الاعراض فبعضها
حدوثه ثابت بالمشاهدة الحسية فالعلم به ضروري كالحركة
التي يدرك حدوثها بعد السكون بالمشاهدة والضوء الذي يدرك
حدوثه بعد الظلمة بالمشاهدة ايضا والسواد الحادث في الجسم
بعد البياض فيدرك ذلك كذلك وبعضها اي الاعراض حدوثه ثابت
بالدليل القطعي وهو طريان العدم عليه اي على ذلك البعض الذي
لم يدرك حدوثه بالحس الظاهر كما في اضداد ذلك البعض الثابت حدوثه
بالمشاهدة والاضداد المذكورة هي السكون والظلمة والبياض السابقة
في الوجود على الحركة والضوء والسواد الثابت حدوثها بالمشاهدة ووجه
الاستدلال ان العلم بانعدام هذه الاضداد عند مشاهدة حدوث
اضدادها ضروري اذ اجتماع الضدين محال واذا صارت بعد الوجود معدومة منه
انتفى كونها قديمة لان القديم ينافي العدم فلا يجوز اتصاف شي بهما
مطلقا فما اتصف بالعدم امتنع عليه العدم لان القديم اذا كان
واجبا لذاته وهو الذي وجوده ثابت له من ذاته وقدمه بالذات

فظاهر امتناع عدمه ومنافاة قدمه للعدم والا اي وان لم يكن واجبا
لذاته بل وجوبه بغيره وقدمه بالزمان لا بالذات لزم استناده
اي ذلك القديم الواجب بغيره اليه اي الى الواجب لذاته ضرورة ان وجوده
منه ولا يكون استناده اليه الا بطريق الايجاب اي ايجاب الواجب
لذاته ذلك القديم المستند اليه ولا يجوز استناده اليه بطريق القصد
والاختيار اذ الصادر عن الشيء لا بطريق الايجاب بل بالقصد
والاختيار اي بقصد ذلك الشيء واختياره ايجاد ذلك الصادر عنه
يكون اي ذلك الصادر حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة اذ
القصد الى ايجاد ذلك الموجود قصد الى تحصيل الحاصل وهو معلوم
الاستحالة بالبديهة فتعين ان يكون استناد القديم الى الواجب انما
هو على سبيل الايجاب وانه موجب له والمستند الى الموجب القديم
الذي هو الواجب لذاته قديم كما ان موجبه قديم ضرورة امتناع
تخلف المعلول في الوجود عن العلة فلا يجوز تخلف المستند الى
الواجب لذاته على الوجه المذكور عنه في الوجود والواجب قديم فيلزم
قدم المستند اليه بطريق الايجاب ولا معنى لايجابه اياه الا كونه علة
لوجوده واذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فثبت منافاة
القدم مطلقا للعدم والتلخيص ان يقال لو كانت هذه الاعراض التي هي
الاضداد قديمة لما انعدمت واللازم باطل لتحقق انعدامها فالملزوم
مثله وهو قدمها فيلزم حدوثها وهو المطلوب واما الملازمة فلما ثبت
من منافاة القدم للعدم ولا معنى لكون طريان العدم على الموجود
دليل حدوثه الا ما ذكرنا وقد يستدل على حدوث جميع الاعراض
بانتفائها على ما هو معروف في المطولات واما حدوث الاعيان
من الجواهر والاجسام فلانها اي الاعيان لا تخلو عن الحوادث

وهي

وهي الاعراض وهذه صغري هذا الاقتراني وكبراه وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث ينتج ان جميع اعيان العالم حادث اما بيان المقدمة
الصغري وهي الاولي القائلة الاعيان لا تخلو عن الحوادث فلانها
اي الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون اذ لا بد منهما علي سبيل البدل
لانهما ضدان والمعنى انه لا يجوز ارتفاعهما عن الجسم او الجوهر الفرد
لانه اما ساكن او متحرك وهما اي الحركة والسكون حادثان اي فلا
بد في الصغري من امرين اثبات عدم خلو الاعيان عنهما واثبات
حدوثهما اما عدم الخلو اي خلو الاعيان عنهما اي عن الحركة والسكون
وهذا هو الامر الاول من الامرين اللذين لا بد في المقدمة الاولي
منهما فلان الجسم الطبيعي الموجود والجوهر الفرد الثابت وجوده
عند المتكلمين ومما الاعيان لا يخلوا كل منهما عن الكون اي عن
الوجود في حيز لان كلا منهما متحيز فان كان ذلك الكون في الحيز مسبوقا
بكون اخر سابق عليه في ذلك الحيز المفروض تحقق الكون الثاني فيه
بعينه اي عين ذلك الحيز يعني ان اتصف الجسم او الجوهر بكونين
في حيز واحد فهو اي ذلك الجسم او الجوهر ساكن قايم به عرض هو السكون ساكن
وان لم يكن ذلك السكون مسبوقا بكون اخر سابق عليه في ذلك الحيز
بعينه بل كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر بان كان الكونان في
حيزين فمتحرك اي فهو متحرك قايم به عرض هو الحركة ولا بد من احد
القسمين فثبت عدم الخلو عن الحركة والسكون وهذا الذي ذكره
من امر الكونين في الحيز والحيزين هو معني قولهم يعني علما الفن
في تفسير الحركة والسكون الحركة كونان في آنين واحدهما الآن
وهو طرف الزمان كما ان النقطة طرف الخط في مكانين اي حيزين
والسكون كونان في آنين في مكان واحد فيلزم من الاول

انتقال المتحيز ومن الثاني عدم انتقاله وقد يقال ان الحركة حصول اول
من حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول وعلى هذا فكل من الحركة
والسكون كون واحد ولكن لا بد في تحقق كل منهما من كون اخر فان قيل
الترديد بين ان يكون الكون مسبوقا بكون في حيز واحد وان يكون
مسبوقا بكون في حيز اخر غير حاصر لجواز قسم ثالث اذ يجوز ان لا
يكون ذلك الكون مسبوقا بكون اخر اصلا لا في ذلك الحيز ولا في
حيز اخر كما في الكون الذي يتصف به الجوهر في ان الحدوث اي
حدوث ذلك الكاين اذ لو كان ذلك الكون مسبوقا بكون اخر مطلقا
لم يكن ذلك الان ان الحدوث والمفروض خلافه ولا يجوز ان يكون الان
الواحد ظرفا لكونين عارضين لمعروض واحد واذ لم يكن ذلك
الكون المذكور مسبوقا بكون اخر فلا يكون ذلك الجوهر في ان الحدوث
متحركا لانه لا بد في الحركة من كونين في حيزين كما لا يكون ساكنا اذ
لا بد في السكون من كونين في حيز واحد وحاصل السوال منع عدم
خلو الجوهر عن احد الضدين المذكورين قلنا في الجواب عن ذلك
وجهان احدهما ان هذا المنع اي منع عدم الخلو المذكور لا يضرنا
فيما نحن بصدده من الاستدلال على حدوث الاعيان لما فيه اي
هذا المنع من تسليم المدعي المطلوب اثباته وهو الحدوث فاهلا
بالمنع المستلزم للمطلوب واشار الى الوجه الثاني بقوله على ان الكلام
في هذا المقام انما هو في الاجسام الباقية التي تعدد فيها
الاكوان في الجزء الواحد والاحياز وتجدد عليها اي على تلك
الاجسام الاعصار والازمان ونازعنا في حدوثها المبطلون
فقالوا بقدمها لا في الاجسام الحادثة لانها بمعزل عن المبحث ضرورة
انها لا يمكن ان تكون محلا للنزاع وانما محله الاجسام المذكورة التي

لا يعلم

لا يعلم حدوثها الا بالدليل لكونه نظريا واما الامر الثاني من الامرين
اللذين لا بد في الصغري منهما ومواثبات حدوثهما اي الحركة
والسكون فلانهما من جملة الاعراض اذ الاكوان اعراض ومي
اي الاعراض بتمامها غير باقية اذ العرض لا يبقي زمنين علي ما بين
في المطولات فكل من الحركة والسكون غير باق بمعني انه يمتنع عليه
البقا وما يمتنع عليه البقا يمتنع ان يكون قديما ضرورة عدمه لما علمت
انفا من ثنا فيهما وما انتفي قدمه ثبت حدوثه فالحركة والسكون حادثان
وهذا دليل مستقل علي اثبات الحدوث ولان ماهية الحركة التي
هي كونان في انين في حيزين او كون اول في حيز ثان لما فيها اي
الماهية او الحركة من انتقال حال متعلق بالكون الاول في الحيز الاول
الي حال متعلق بالكون الثاني في الحيز الثاني يقتضي ان ماهية
الحركة لاجل ما ذكر المسبوقية اي ان تكون مسبوقة بالغير ضرورة
ان احد الحالين مسبوق بالاخر وهذا ظاهر اذا قلنا ان الحركة كون اول
في حيز ثان اذ لا يعقل ذلك الا بكون سابق في حيز اول واما اذا قلنا
انها كونان في حيزين فمعني اقتضائها المسبوقية بالغير انها تقتضي
بالذات ان يكون احد كونيها مسبوقا بالاخر لما فيها من الانتقال بل
لانها الانتقال من حال الي حال واقتضا المسبوقية بالغير تستلزم
تقدم العدم على وجود المسبوق اذ السبق الزماني يقتضي عدم الاجتماع
في الزمان وصفة الازلية تنافيها اي تنا في صفة المسبوقية
بالغير لاستلزامها سبق العدم على وجود المسبوق وقد علمت منافات
القدم للعدم ولا معني للازلي الا القديم وبذلك تبين ان بين الحركة
والازلية منافاة بالذات لان الازلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير
والحركة تقتضيها او نقول الحركة لتغيرها بواسطة الانتقال المذكور

يقتضي ان يكون مسبوقة بغيرها بالزمان لان التغير دليل الحدوث
ومؤد الى الحركة ولان كل حركة قائمة بمتحرك فهي على التقضي بل الانعدام
وعلى عدم الاستقرار يعني انها في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا
وتقضيا على التعاقب وذلك يستلزم الحدوث ولان كل سكون قائم
بساكن فهو اي ذلك السكون جائز الزوال اي يمكن العدم وذلك
لان كل جسم ساكن فهو قابل للحركة وذلك معلوم بالضرورة وعلى
تقدير كونه نظريا فنقول في الاستدلال عليه ان الاجسام متماثلة
فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر والعلم بجواز حركة بعضها ضروري
فيثبت جواز ذلك لكل منها ثم قبوله للحركة يستلزم لجواز زوال سكونه
اذ لو امتنع زوال سكونه لامتنع وجود حركته ولو امتنع وجودها لم
يكن الجسم قابلا لها اذ لا معنى لقبوله لها الا امكانها واللازم ظاهر
البطلان واذا ثبت جواز زوال كل سكون انتفى ان يكون شيء منه
قديما وثبت كونه حادثا اذ لا معنى لجواز زواله الا جواز عدمه
وقد عرفت مما سبق تقريره ان ما يجوز عدمه مطلقا يمتنع قدمه
لما بين القدم والعدم من التنافي فان قيل انما عرف منافاة القدم
لنفس العدم لا لجوازه فيجوز استمرار وجود جائز العدم مع كونه قديما
فلا يتم الاستدلال على حدوث السكون لجواز عدمه قلنا القدم كما ينافي
العدم ينافي جوازه ايضا وبيانه ان القديم لا يجوز عليه العدم مطلقا
لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر او واجب لغيره وقد عرفت
مما سبق استناد وجوده الى الواجب لذاته على الوجه السابق فيمتنع
عدمه ايضا فثبت منافاة القدم لجواز العدم ايضا واما المقدمة
الثانية القائلة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي الكبرى
فلان ما لا يخلو عن الحوادث لا يثبت في الازل اذ لو ثبت

اي

اي وجد في الازل لزم من ذلك ثبوت الحادث في الازل لان المفروض
عدم خلوه عنه وهو اي ثبوت الحادث في الازل محال لذاته اذ
لو ثبت في الازل لكان قديما والمفروض انه حادث هذا خلف وما يلزم
منه المحال فهو محال فعدم ما لا يخلو عن الحوادث محال فثبت حدوثه وهو
المطلوب وهاهنا اي في هذا المقام المشتمل على مباحث العالم
من تقسيم اعيانه الى الاجسام والجواهر الفردة المقتضي لانحصارها
فيها والاستدلال على حدوثه بجميع اجزائه من الاعيان والاعراض
ابحاث متعلقة بما ذكر على ما يأتي تفصيله البحث الاول منها
وعليه التقسيم المذكور المقتضي لانحصار الاعيان فيما ذكر انه لا
دليل على ثبوت انحصار الاعيان التي هي احد قسمي العالم
في الجواهر الفردة وهي الاجزاء التي لا تتجزى وفي الاجسام
المركبة منها ولا دليل على انه يمتنع وجود عين ممكن يقوم بذاته
فيكون من جملة اقسام الاعيان ولا يكون ذلك الممكن القائم بذاته
متحيزا اصلا لا بذاته ولا بالتبعية لغيره كالعقول المجردة عن المادة
وعلائقها والنفوس المجردة عن المادة دون علائقها التي تقول
بها وتثبت وجودها الفلاسفة فانهم يقولون بوجود العقول
والنفوس المذكورة وانها من جملة اعيان العالم وليست متحيزة اصلا
لان التجريد ينافي التحيز قطعا وحاصل السوال ان انحصار الاعيان
في المتحيز الفرد والمتحيز المركب باطل لان هناك عينا اخر ليس بمتحيز اصلا
فيكون قسما ثالثا ولا تكون القسمة ثنائية لانه لا دليل عليها اذ لا يتم
ذلك الا باثبات امتناع هذا القسم الثالث الذي يقول به الفلاسفة
ولا يخفى ان الشارح حمل قول المص في تقسيم الاعيان حيث قال او
غير مركب كالجوهر على الاحتراز عن ورود المنع على الانحصار المذكور

فلا يتوجه هذا المبحث الاعلى التوجيه الاخر المذكور هناك وهو ظاهر والجواب
عن ذلك ان المدعي المطلوب اثباته في هذا المقام حدوث ما ثبت وجوده
بالاتفاق من الممكنات المعبر عنها بالعالم وهو اي ما ثبت وجوده لا
الاعيان المتحيزة بذواتها والاعراض المتحيزة بتلك الاعيان فلا شي من
العالم عندنا الا وهو متحيز بنفسه او تابع في تحيزه لمتحيز بنفسه فالاعيان
بتمامها متحيزات ولا شي منها بمجرد غير متحيز اذ لم يثبت وجود المجردات
عندنا لان ادلة وجود المجردات من العقول والنفوس المذكورة
غير تامة فلم ينتهض الاستدلال بها على مدعى الفلاسفة على ما بين
في كتب الفن المطولات من ايراد الادلة المذكورة والقدح فيها واذا لم
يثبت وجودها لم تكن من جملة اقسام الاعيان فتعين ان تكون قسمتها
ثنائية اذ لا عين حينئذ الا وهو متحيز والمتحيز اما مركب وهو الجسم او غير
مركب وهو الجوهر الفرد وحاصل الجواب ان الانحصار صحيح بالنسبة الى
المتحقق وجوده من الاعيان ولا نزاع فيه والغرض اثبات حدوث ذلك
فالانحصار انما هو بالنظر الى ما تحققنا وجوده من الاعيان ولا يضرنا عدم
قيام الدليل على الانحصار العقلي لان القسمة العقلية غير ملحوظة هاهنا
ومن ادلة وجود المجردات ان النفس محل للعلم وكل محل له جوهر مجرد فهي
جوهر مجرد اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان محل العلم لا جائز ان
يكون عرضا لما يلزمه من قيام العرض بالعرض فتعين ان يكون جوهرا
ولا يجوز ان يكون متحيزا اذ لو كان كذلك لكان متجزيا اذ كل متحيز قابل
لانقسامات غير متناهية فجاز ان يقوم بجزء منه علم بشي وبجزء اخر
جهل به فيلزم ان يكون الانسان جاهلا بالشي حال كونه عالما به
وهو محال او نقول يلزم انقسام العلم بانقسام محله وهو ايضا محال
واذا انتفى كونه متحيزا ثبت كونه مجردا وهو المطلوب والجواب ان مبنى

هذا

هذا الدليل على انتفا الجزء الذي لا يتجزى وقد ثبت وجوده وايضا فلا
يلزم انقسام العلم بانقسام محله لان حلوله فيه ليس حلول السريان
على ما سبق تقريره هذا او القول بالتجريد عليه كثير من المحققين كالامام
الغزالي والامام ابو زيد الدبوسي والحليمي والراغب الاصفهاني
وغيرهم قال الامام الرازي وهو لا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما
يؤيده ويحقق المعاد على وجه لا يقدح فيه شبه المنكرين انتهى والجواب
عن الاعتراض بان في اثبات التجريد اثبات وصف مشترك بين الواجب
والممكن اذ التجريد وصف سلبي ولا محذور في اشتراك الاوصاف
السلبية كما هو ظاهر ولا يقال هو اخص اوصافه تعالى لانا نقول
اخص اوصافه تعالى القيومية على ما بينه حجة الاسلام في كتاب
النفخ والتسوية فليطالع البحث الثاني من الابحاث المشار اليها ومحله
الاستدلال السابق على حدوث الاعراض ان ما ذكر فيما سبق من
الدليل على حدوثها لا يدل على حدوث جميع الاعراض وانما يدل على
ما ذكر من الدليل على حدوث بعضها اذ منها اي الاعراض ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه فلا تكون المشاهدة دليل حدوثه ومنها ما لا
يدرك حدوث اضداده بالدليل الذي هو طريان العدم كما في اضداد
ما دلت المشاهدة على حدوثه على ما سلف تقريره فمن الاعراض ما لم
يثبت حدوثه لا بالمشاهدة ولا بطريان العدم عليه كالاعراض
الموجودة القايمة بالسماويات من الافلاك والكواكب وغيرها اذ
تلك الاعراض من الاشكال الكرية والاستدادات العلوية
والاضوا الكوكبية لا يثبت حدوثها بالمشاهدة ولا حدوث اضدادها
بالدليل المذكور وحاصل السوال ان المطلوب هاهنا اثبات حدوث
العالم بجميع اجزايه فلا بد من اثبات حدوث جميع الاعراض والدليل

السابق لا يوفي بذلك على ما يتبين هاهنا لانه انما ينهض على اثبات حدوث
ما شوهد حدوثه او ادرك عدمه **والجواب** عن ذلك **ان هذا** الذي
ذكرتها من الدليل على حدوث بعض الاعراض **غير مخل بالغرض** الذي
هو بيان حدوث جميعها لانا اذا بينا حدوث بعض الاعراض **غير مخل بالغرض**
الذي هو بيان حدوث جميعها لانا اذا بينا حدوث بعض الاعراض المحتاج
اليها في بيان حدوث الاعيان كالحركة والسكون ثم بينا حدوث جميع
الاعيان فقد اثبتنا حدوث جميع الاعراض بذلك **لان حدوث** جميع
الاعيان يستدعي ان يستلزم قطعا **حدوث** جميع **الاعراض** الموجودة
ضرورة انها اي الاعراض **لا تقوم الا بها** اي الاعيان فلو كان شيء
من الاعراض قديما لكان شيء من الاعيان كذلك اذ لا وجود للعرض بدون
محله وقد ثبت حدوث جميعها هذا خلف البحث **الثالث** ومحله قوله
في بيان المقدمة الثانية ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل **ان**
لفظ **الازل ليس** هو **عبارة عن حالة مخصوصة** تصلح ان يكون ظرفا محققا
حتى **يلزم من وجود الجسم** المفروض عدم خلوه عن الحوادث **فيها** اي
في تلك الحالة المخصوصة **وجود الحوادث** التي لا يخلو عنها الجسم **فيها**
بل هو اي لفظ الازل **عبارة** يعبر بها **عن عدم الاولية** اي اولية وجود
الشيء فلا معنى لكونه ازليا الا انه لا اول لوجوده ولا معنى لقولنا انه
موجود في الازل الا ذلك **او** هو اي لفظ الازل عبارة **عن استمرار الوجود**
اي وجود الشيء **في ازمنة مقدرة** قيد الازمنة بذلك لما ان الزمان
حادث فلا يكون ازمنة الازلي الا مقدرة لانها **غير متناهية في جانب**
الماضي وعدم تناهي الحوادث بالنسبة الى الماضي محال فلا يكون
الازمنة المحققة غير متناهية وانما قيد بقوله في جانب الماضي لان
عدم تناهي الازمنة في جانب الاتي هو معنى الابدية فالازلي هو

المستمر

المستمر الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي وذلك معنى
ازليته والابدي هو المستمر الوجود في ازمنة غير متناهية في جانب
الاتي وهو معنى ابديته وكل ازلي ابدي لما تقدم بيانه وحاصل
البحث ان الازل اذا لم يكن ظرفا للموجود لا يتم ان يقال يلزم من وجود
الجسم فيه وجود الحادث فيه فلا يتم بيان الكبرى لان معناه كون
الازل عبارة عن حالة مخصوصة وليس كذلك ولما كان هذا المنع
من قبل الفلاسفة لانهم قايلون بان من الاجسام ما لا يخلو عن الحوادث
مع كونه قديما كالافلاك فانها قديمة عندهم وهي متحركة على الدوام
وحركاتها حادثة ولا يجوز خلو الافلاك عنها ولا يلزم من ذلك وجود الحادث
في الازل لما علمته لكن يلزم من ذلك ازلية الحركة بالنوع وان كانت جزئياتها
حادثة اشار الى بيان ذلك على رايهم بقوله ومعنى ازلية الحركات
الحادثة عندهم المفروض عدم خلو الافلاك عنها انه ما من حركة
تحدث في موضوعها الذي هو الفلك الا وقبلها اي تلك الحركة
حركة اخرى حادثة وتستمر ذلك الى ما لا يتناهى فكل حركة فهي مسبوقة
باخرى لا الى بداية فالحركات ازلية من حيث انه لا اول لها حادثة
من حيث ان كل حركة منها مسبوقة بعدمها وهذا الذي ذكرناه
من معنى ازلية الحركات هو مذهب الفلاسفة المتقدم بيانه
وهم اي الفلاسفة يسلمون حدوث هذه الحركات بالشخص
وانه لا شي من جزئيات الحركة الفلكية بقديم وهذا بالاتفاق
ولا كلام فيه وانما الكلام والنزاع بيننا وبينهم في الحركة المطلقة
الواحدة بالنوع فقالوا بازليتها بمعنى انه لا يجوز خلو الجسم القديم
الذي هو الفلك عن فرد من افرادها وقلنا بامتناع ذلك لامتناع
وجود حوادث لا اول لها والجواب عن ذلك انه لا وجود

للمطلق في الخارج على سبيل الاستقلال ولا يتحقق وجوده الا في ضمن
وجود الجزئي اي جزئيته الداخل تحته وهو من افراده فاذا كان كل من
افراده حادثا كان ذلك المطلق حادثا فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل من الجزئيات المتعلقة به التي هي افراده فلا وجود
للحركة المطلقة الا في ضمن وجود جزئياتها فلا يتصور قدمها مع حدوث
كل من الحركات وايضا فالقول بوجود المطلق في ضمن الجزئي محل نظر
اذ الوجود الخارجي يقتضي التشخص والتعين ولا شيء من المطلق
بمتعين اذ التشخص والتعيين يمنع الشركة ولا معنى للمطلق الا الكل
واذا تم هذا البحث فلا وجود للمطلق في الخارج فضلا عن كونه قديما
والقول بوجود المطلق في ضمن افراده معناه انه انما يتحقق بثبوت
افراده وتحققها في الخارج بمعنى ان العقل يأخذ من تلك الافراد صورة
ذهنية مطابقة لكل فرد من تلك الافراد الموجودة والمقدرة وقد يقال
المدعي انه ما من حركة الا وقبلها مثلها الى غير نهاية فلا يخلو ذلك الجسم
عنها سواء كان ذلك قولا بقدم النوع او المطلق اولم يكن فلا يتم ابطاله
بما ذكر من امر المطلق بل لا بد من بيانه امتناع حوادث لا اول لها
وسنأتي الاشارة الى ذلك في بيان بطلان التسلسل ان شاء الله تعالى
وملخص الجواب سلمنا ان الازل ليس حالة مخصوصة لكن مرادنا بقولنا
لو ثبت في الازل لو كان ازليا قولكم جاز ان يكون الحادث ازليا بمعنى
انه ازلي بالنوع قلنا قد بينا بطلانه البحث الرابع ومحله قوله
في بيان المقدمة الاولى اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم والجوهر
لا يخلوا عن الكون في الحيز لو كان كل جسم او جوهر في حيز فلا يجوز
خلوه عن الكون فيه لزم من ذلك عدم تناهي الاجسام واللازم
باطل لانها متناهية بالاتفاق وسيأتي بيان بطلان التسلسل

وبيان

وبيان الملازمة ان الجسم المفروض كونه جبرا يحتاج الى حيز وينقل الكلام
اليه وهلم جرا فيتسلسل وهو معنى عدم تناهي الاجسام الاجسام
وذلك لان الحيز هو عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي
لذلك الجسم المتحيز المماس ذلك السطح الباطن للسطح الظاهر من
الجسم المحوي واذا فرضنا ان كل جسم لا بد ان يكون في حيز فلا بد
ان يكون ذلك الحاوي محويا والحاوي له كذلك ولا ينتهي الى حاو
ليس بمحوي لان المفروض ان ذلك الحاوي جسما فلابد له من حيز واذا
بطل كون كل جسم لا بد له من حيز ثبت استغنا بعض الاجسام عن الحيز
فلم ينهض الدليل على حدوث جميع الاعيان لانه مبني على ان كل جسم
لا بد له من حيز ثم يثبت به حدوث ما لا يخلو عن الكون في الحيز
والجواب عن ذلك ان الحيز بهذا التفسير انما هو مذهب الفلاسفة
ويلزمهم من ذلك وجود متحيز لا حيز له وهو الفلك الاطلس المسمى
بالمحدد للجهات اذ هو جسم لا حيز له عندهم والحيز عند المتكلمين
هو الفراغ بعدا كان او غير بعد اذ الجوهر الفرد لا بعد فيه فلا يكون
حيزه بعدا المتوهم لا الفراغ المحقق كما هو مذهب بعض الفلاسفة
على ما ياتي تحقيقه فالحيز الفراغ الذي يشغله اي الفراغ الجسم
ويبعد فيه اي في الفراغ ابعاده اي الجسم ان كان ذا ابعاد والا فقد
يكون الجسم ذا بعد كما في المركب من جوهرين واذا كان هذا هو معنى
الحيز فلا يلزم من كون كل جسم لا بد له من حيز عدم تناهي الاجسام
لان ذلك انما لزم من جعل الحيز سطحا باطنا من الجسم وهو ظاهر فاما
الفراغ المذكور فليس بجسم ولا مستلزم له واعلم ان المتحيز هو الذي
لا بد له من الحيز والتحيز هو نسبة الجوهر الى الحيز بانه فيه والاوجه انه
كون الجوهر لا بد له من الحيز والحيز هو الفراغ المذكور وقيل المكان

اونفذ بر المكان ولما ثبت بالدليل القطعي ان العالم بجميع اجزابه
محدث مسبوق بالعدم ومعلوم يقينا وعليه اطباق العقلا ان
المحدث وهو الموجود الممكن لابد له من محدث احدثه وصانع
اوجده ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من العدم والوجود
على الطرف الاخر من غير مرجح اذ لا معني لكونه ممكنا الا استوا طرفيه
بالنسبة الي ذاته فلو ترجح وجوده على عدمه من غير مرجح لم يكن
ممكنا ثبت ان له اي للعالم محدثا مرجحا لوجوده على عدمه والتلخيص
العالم محدث وكل محدث لابد له من محدث فالعالم لابد له من محدث
اما الصغري فلما مر واما الكبري فلان كل محدث ممكن بالضرورة اذ لا
جايز ان يكون واجبا لانه قديم ولا ممتنعا لانه واجب العدم وكل ممكن
لابد في وجوده من مرجح ولا معني له الا المحدث وههنا ثلاث مسايل
الاولي اثبات حدوث العالم والثانية اثبات ان له محدثا والثالثة
اثبات ان ذلك المحدث هو الله عز وجل ولما فرغ من الاولي والثانية
شرع في الثالثة وهي المقصود الاعظم فقال والمحدث اي الموجد
للعالم هو الله تعالي اي الذات الواجب الوجود واغالم يقل
اي الواجب الوجود لان الاسم الشريف انما هو لوله الذات المعالية
لا المفهوم وواجب الوجود هو الذي يكون وجوده في ذاته لا من من ع
غيره ولا يحتاج في وجوده الذي اسند اليه الي شي اصلا اذ المحتاج
هو الممكن واذا اوجد كان وجوده من غيره لا من ذاته لما عرفته
انفا فالمحدث للعالم واجب الوجود لانه ثبت وجوده ولا يخلوا اما
ان يكون واجب الوجود او جايزه ولا جايز ان يكون جايز الوجود اذ
لو كان المحدث للعالم جايز الوجود لا واجبه لكان من جملة اجزا
العالم اذ لا معني للعالم الا الموجودات التي كل موجود منها جايز

الوجود

الوجود فلم يصلح لكونه جايز الوجود ان يكون محدثا للعالم بان يستوي
اجزا العالم في النسبة الى احداثه او مبدا له اي للعالم باذ يترتب
سلسلتها في الاحداث حتى تنتهي اليه فقوله فلم يصلح محدثا للعالم
اشارة الى مذهب اهل الحق من استناد كل من المحدثات اليه تعالى
ابتدا وقوله او مبدا له اشارة الى مذهب الفلاسفة من استناد
الممكنات بعضها الى بعض حتى تنتهي اليه تعالى والتلخيص انه لو
كان جايز الوجود لم يصلح ان يكون صانعا للعالم على المذهبين
مع ان لفظ العالم اسم لجميع ما يصلح ان يكون علما دالا على وجود
مبدا له اي للعالم يشير بهذه المعية الى ان مدلول هذا الاسم جميع
الموجودات التي يصلح كل منها للدلالة على وجود مبديها وذلك
مستلزم لان لا يكون ذلك المبدا من تلك الموجودات التي هي مدلول
العالم اذ لو كان منها لصلح ان يكون علما على وجود المبدا فلم يكن
هو المبدا هذا خلف وذلك لان الدال غير المدلول واذا لم يكن من تلك
الموجودات تعين ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب وهذا
الدليل خطابي لان مرجعه الى مدلول لفظ العالم فلهذا اورده في هذه
المعية عقيب الدليل السابق وقريب من هذا الذي ذكرناه من
ان المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو كان جايز الوجود الى اخره
ما يقال في هذا المقام وينقل عن الحكما ان مبدا الممكنات باسرها
اي جميع اجزا العالم لا بد وان يكون اي ذلك المبدا واجبا لذاته
اذ لو كان ممكنا لكان اي ذلك المبدا من جملة الممكنات فكان
ممكنا فلم يكن مبدا لها لانه لو كان مبدا لها لزم الدور او التسلسل
اما الدور فلان المفروض كونه ممكنا لا بد له من مبدا وذلك المبدا
من جملة الممكنات فان توقف على المفروض كونه مبدا الممكنات

لزم توقفه على ما يتوقف عليه واما التسلسل فلانه اذا لم يتوقف على
ما يتوقف عليه ذهبت سلسلة الممكنات الى غير نهاية وكلاهما محال
وانما قال وقريب من هذا دون ان يقول وهذا معنى ما يقال
ونحو ذلك لانه لا معنى لكون الواجب مبدا للممكنات عند الفلاسفة
الا انه موجب لها والممكن عندهم هو المحتاج في وجوده الى غيره
سواكان وجوده مسبوقا بالعدم او لا فمعنى الكلامين تختلف
من هذه الحيثية وان كان اسلوب الاستدلال فيهما واحدا وقد
يتوهم او يظن ان هذا الذي ذكر في الاستدلال على وجود وجود
الصانع من قولهم اذ لو كان ممكنا الخ دليل مستقل بالدلالة
على وجود الصانع وكونه واجب الوجود لذاته من غير افتقار
اي من غير احتياج الى ذلك الى ابطال التسلسل اي بيان كونه ممتنعا
محالا بالذات وهو عبارة عن ترتب امور غير متناهية وليس الامر
كذلك اي ليس كما يتوهم من استقلال هذا الدليل بالمطلوب مع قطع
النظر فيه عن ابطال التسلسل بل هو اي هذا الدليل اشارة
والمعنى بل فيه اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وامتناعه
وهو اي الدليل المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات
الموجودة باسرها بعضها الى بعض على سبيل العلية والمعلولية
لا الى نهاية ينتهى اليها ذلك الترتيب وتنقطع بها السلسلة بل
كلما حصل الانتهاء الى علة كانت تلك العلة معلولة لاخرى فوقها
من غير وقوف عند حد لاحتاجت تلك السلسلة التي هي الممكنات
الموجودة المترتبة لا الى نهاية الى علة يستند اليها وجودها
ضرورة كونها ممكنة وقد ترجح وجودها على عدمها وهي اي تلك
العلة اما ان تكون نفس الممكنات او بعضها او خارجا عنها لا يجوز

ان

ان تكون اي العلة المذكورة نفسها اي نفس سلسلة الممكنات المذكورة ولا بعضها اي بعض تلك السلسلة فلا جايز ان تكون نفسها لاستحالة اي لامتناع كون الشي الممكن لان الكلام فيه علة لنفسه اذ لا معنى لكونه ممكنا الا ان ذاته لا تقتضي وجوده ولا عدمه فلو اقتضت ذاته وجوده لكان واجبا او عدمه لكان ممتنعا واذا كان كذلك فلا يجوز ان تكون علة السلسلة نفسها ولا جايز ان تكون بعضها لاستحالة كون الشي علة لعلله للزوم الدور وهو محال لانه لا معنى لكون الشي علة للشي الا توقفه عليه فلا يجوز ان يكون علة السلسلة بعضها والحاصل ان العلة اذا لم تكن خارجة عن السلسلة لزم احد امرين احدهما ان تكون نفس السلسلة والثاني ان يكون بعضها لا جايز ان تكون نفسها لما قد علمته ولا بعضها لما يلزمه من الدور وبيانه ان ذلك البعض المفروض علة ممكن بالضرورة فيحتاج الى علة وهي اما ان تكون خارجة عن السلسلة وهو خلاف المفروض فتعين ان تكون داخلة فيها فتحتاج ايضا الى علة والمفروض ان علة جميع السلسلة ذلك البعض وقد تبين انه معلول لبعض منها ايضا فيكون علة لعلته ويلزم من ذلك ان يكون علة لعلله لان علته معلولة لغيرها لا الى نهاية وعلة علة الشي علة لذلك الشي وهلم جرا ويلزم ان يكون علة لنفسه ايضا لان المفروض انه علة للمجموع فيكون علة لكل جزء منه فيكون علة لنفسه لانه من جملة الاجزا ولا يقال احتياج السلسلة الى العلة ممنوع لانه اما ان يراد بسلسلة الممكنات كل واحد من احادها او الهيئة الاجتماعية فان كان الاول فكل من تلك الاحاد معلل باخر الى نهاية وان كان الثاني فوجوده اعتباري والكلام في

الموجود الخارجي والامر الاعتباري لا يحتاج الى علة موجودة في الخارج
لانا نقول ليس المراد واحدا منهما وانما المراد بالسلسلة الكل من حيث
هو كل فهو غير الاحاد ولا ريب في ان الكل بهذا المعنى موجود خارجي
ممكن فيحتاج الى علة ولا يجوز ان تكون نفس السلسلة ولا بعضها
لما بين بل يتعين ان تكون العلة خارجا عنها اي عن السلسلة
فيكون ذلك الخارج عنها واجبا لذاته ضرورة انه لو كان ممكنا لكان
نفس السلسلة او بعضها وكلاهما محال كما تبين ومن البين بيّنات
ان الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا لامتناع قسم ثالث واذا ثبت
وجود الواجب واستناد الممكنات اليه كما ظهر تنقطع السلسلة
المذكورة ضرورة انه لزم من فرض عدم تناهيها وهو معنى عدم انقطاعها
محال لذاته هو كون الشي علة لنفسه او لعلله فهذا دليل امتناع
التسلسل ومحل الاشارة اليه من الدليل السابق على وجود الصانع
قوله فيه فلم يكن هو الهُا اذ تمام ذلك ان نقول لانه لو كان هو الها وهو
ممكن من جملتها لزم المحال المذكور ولما لم يصرح في الدليل المذكور بذلك
كان موضع التوهم المنبه عليه سابقا فليتامل وزيادة الايضاح ان نقول
لا يخفى انه لا بد في هذا الدليل من بيان ملازمة عدم كونه مبدا لكونه ممكنا
اذ لقائل ان يقول جاز ان يكون مبدا الممكنات ممكنا فلا بد من بيان امتناع
ذلك حتى تتم الملازمة المذكورة ولا تتم الا بابطال التسلسل وبيان
امتناعه ومن ادلة ذلك ما حصلت الاشارة اليه بما قررنا انفا ومن
مشهور الادلة الدالة على بطلان التسلسل ايضا الدليل المسمى
برهان التطبيق وهو اي البرهان المذكور ان نفرض سلسلة
الممكنات مترتبة معلولا على علة الى نهاية على سبيل التصاعد
ثم نفرض من المعلول الاخير اذ المفروض ان عدم التناهي انما هو

بالنسبة

بالنسبة الى العلل فلا اول للسلسلة ولها اخر هو المعلول الاخير وهو اي
المعلول الاخير ما لا يكون من تلك الممكنات علة لشيء اصلا اذ لو
كان علة لشيء لم يكن اخيرا وهو الظاهر فنفرض منه الى غير النهاية
دون وفوق على علة جملة من الممكنات المتضاعدة كل فرد منها علة
لما بعده ومعلول لما قبله الا المعلول الاخير فانه لا يكون علة لشيء كما بين
و نفرض ايضا مما قبله اي قبل المعلول الاخير يعني ونفرض من معلول
اخر متقدم على المعلول الاخير بواحد او اكثر من واحد والمراد مما قبله
بعدد معين الى غير النهاية ايضا على الوجه المذكور جملة اخرى
مترتبة كترتيب الجملة الاولى فتصير الجملتان سلسلتين كل واحدة منهما
ممكنة مترتبة غير متناهية ولكل منهما معلول اخير لكن احدهما زائد
على الاخرى بمعنى اما واحدا او اكثر والحاصل ان نفرض سلسلتين
غير متناهيتين متساويتين من كل وجه ثم نقتطع من احدهما عددا
متناهيا معينا فلا يتفاوتان الا بذلك ثم نطبق الجملتين وتفسير
ذلك التطبيق بان نجعل الممكن الاول وهو المعلول الاخير من
الجملة الاولى وهي الزائدة بازاء الممكن الاول اي بمقابلته
وهو المعلول الاخير من الجملة الثانية وهي الناقصة بالنسبة
الى الاولى ونجعل الممكن الثاني من الجملة الاولى بازاء الممكن من
الثاني من الجملة الثانية وهلم جرا نجعل الثالث من الاولى بازاء
الثالث من الثانية والرابع بازاء الرابع الى غير نهاية واذا كان كذلك
فلا بد من احد امرين اما ان تتم المقابلة والتطبيق المذكور بان يوجد
بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية او لا يتم ذلك بان يوجد
في الاولى ممكن واحد او اكثر لا يقابله في الثانية شيء فان كان
الاول بان يوجد بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة

الثانية فيتم التطبيق بين الجملتين على السوا كان الناقص عدد إمن الجملتين وهو الجملة الثانية كالزايد منهما وهو الجملة الاولى وهو اي كون الناقص كالزايد يعني مساويا له في عدة الاحاد محال معلوم الامتناع بالبديهة وان كان الثاني بان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية فقد وجد بالضرورة واللزوم الظاهر في الاولى من احادها ما لا يوجد بازايه اي الموجود في الاولى شي مقابله في الثانية من احادها واذا لم يوجد في الثانية ذلك فتنقطع الثانية قطعا ويبطل تسلسلها جزما بانتهايها الى ذلك الفرد الذي لم يوجد فيها بعده ما يقابل الباقي من افراد الجملة الاولى ويلزم منه ذلك اي من ذلك الانقطاع والتناهي تناهي الجملة الزايدة وبطلان تسلسلها ايضا لانها اي الاولى لا تزيد افرادها على الثانية الا بقدر من الافراد متناه وهو ذلك الواحد الموجود في السلسلة الاولى المفروض ترتب السلسلة الثانية منقطعة من الذي قبله والزايد على المتناهي بقدر متناه يلزم ان يكون اي الزايد متناهيا بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة الاولى من تناهي السلسلة الثانية بالضرورة وقد لزم تناهي الثانية من حيث انه لم يوجد فيها ما يتم به التطبيق اذ لو وجد للزم منه ذلك محال لزايد هو مساواة الناقص الزايد وقد علمت انه لا تفاوت بين الجملتين الا بذلك القدر المتناهي سوا كان واحدا او اكثر وهذا البرهان هو العمدة في ابطال التسلسل الجاري في الامور المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه وفي الامور المترتبة ما لعلة والمعلولية وغيرها فيتمسك به في الرد على الفلاسفة بابطال حوادث لا اول لها فتكون الحركات الفلكية متناهية ولما كان هذا البرهان معترضا بالنقض

بمراتب

بمراتب العدد وغيرها اشار الى ذلك والجواب عنه بقوله وهذا التطبيق
المذكور هاهنا المستلزم للمطلوب انما يكون فيما دخلت تحت الوجود
اي فيما ضبطه وجود من الممكنات سواء كانت مجتمعة في الوجود كما في
العلل والمعلولات المترتبة المذكورة او غير مجتمعة كما في الحركات الفلكية
دون ما هو من الامور امر وهمي محض لم يدخل تحت الوجود فانه اي
الوهمي المحض ينقطع بانقطاع الوهم لان وجوده الذهني منوط بذلك
التوهم والانقطاع عنا فينقطع بانقطاعه كما يذهب الى غير النهاية
حسب ذلك ايضا والمعنى ان هذا التطبيق الذي وقع الاستدلال
به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور المضبوطة بالوجود الخارجي
المستغنية في وجودها عن الاعتبار والتعقل لاجل الاستدلال به
على تناهيها وامتناع كونها ليست متناهية وهو بهذه الصفة لا يمكن
ان يكون في الامور العدمية الوهمية المحضة لانقطاعها في التطبيق
بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره والوهم عاجز عن ملاحظة تلك
الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاعه عن
تطبيقها فلا يكون فيها التطبيق المذكور مساغ خلاف الامور المحققة
الوجود حيث يفرض العقل التطبيق فيها فيتم على الوجه المطلوب
واذ انتقرر ذلك فلا يرد النقض على هذا الدليل بمراتب العدد الذي
هو وهمي محض وذلك النقض بان نطبق جملتين من العدد احداهما
اي الجملتين من الواحد فيكون افرادها الاحاد المترتبة لا الى نهاية
فلا يتوقف فيها عند حد والجملة الثانية مترتبة من الاثنين بان يكون
كل فرد من افرادها اثنين لا الى نهاية ايضا ووجه النقض ذهابا بالتطبيق
الى غير النهاية مع ان احدى الجملتين ازيد من الاخرى قطعا لان
التطبيق بينهما انما هو بجعل الواحد من احداهما بازاء الاثنين من الاخرى

ولم يلزم من ذلك انقطاع احدهما ولا المساواة المدعى امتناعها والجواب
بما عرفته انفا من كون هذا التطبيق انما هو في امور موهومة لم تدخل
تحت الوجود فذهابها بحسب اعتبار الوهم وانقطاعها بانقطاعه ولا تحقق
لها في الخارج بخلاف الامور الداخلة تحت الوجود فان التطبيق فيها يستلزم
احد الامرين المذكورين اما الانقطاع او المساواة وهما متفرعان على
الوجود وتلخيصه ان نقول لنا ان نختار ان التطبيق غير ممكن في الامور
الموهومة لانقطاعها بانقطاع الوهم او نختار امكانه وذهابه الى غير
النهاية لكن لا يلزم من ذلك تساوي الجملتين المذكورتين لان التساوي
فرع الوجود والوجه الاول هو الذي اختاره الشارح في الجواب
ولا يرد النقض ايضا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اذ كل
من المعلومات والمقدورات المشار اليهما غير متناه ولا مساواة بينهما
فان الاولى وهي المعلومات اكثر عددا من الثانية وهي المقدورات
لانها هي الممكنات وهي من جملة المعلومات فكل مقدور معلوم ولا ينعكس
لان الممتنعات ايضا معلومات والحاصل ان جملتي المعلومات
والمقدورات غير متساويتين مع تناهيهما يعني مع ان كلا منهما
غير متناه وظاهر ذلك ورود النقض بهما ان برهان التطبيق مفاده امتناع
ذهاب التطبيق الى غير النهاية بين جملتين احداهما ازيد من الاخرى فينتقض
ذلك بذهاب التطبيق الى غير النهاية بين جملتي المعلومات والمقدورات
مع القطع بان المعلومات والمقدورات مع القطع بان المعلومات
ازيد من المقدورات كما ينتقض بذهاب التطبيق الى غير النهاية بين جملتي
العدد المذكورتين لكن لا يرد النقض بذلك وذلك اي كون النقض غير وارد
بكل من جملتي العدد وجملتي المعلومات والمقدورات لان معنى لا تناهي
الاعداد اي معنى قولنا الاعداد غير متناهية وكذا المعلومات والمقدورات

اي

اي معلوماته تعالى ومقدوراته انها اي الاعداد والمعلومات والمقدورات
لا تنتهي في التعقل الى حد لا يتصور فوقه اي ذلك الحد شي اخر بمعنى
معنى قولنا ان العدد غير متناه انه لا ينتهي في تصورنا الى ان يتصور عددا
ليس فوقه عددا اخر بل كل عدد تصورناه فانه يمكن ان نتصور فوقه عددا
اكثر منه لا الى نهاية وليس معنى قولنا انه غير متناه انه يدخل منه تحت الوجود
ما لا نهاية له اذ ذاك محال وكذا القول في معلوماته تعالى ومقدوراته
اذ معنى كون كل منهما غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقدور ليس
وراءه مقدور اخر اذ لا يمكن تنامي الممكنات في التصور وان كان عدم تناهيها
في الوجود محالا واذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات اولى لانها
الممكنات وغيرها فاطلاقنا القول بعدم تناهيها انما هو بالمعنى المذكور
لا بمعنى ان ما لا نهاية له سواء كان عددا او غيره يدخل في الوجود
الخارجي فانه اي دخول ما لا نهاية له في الوجود محال لما بينا من
التطبيق المفروض بين جملتي الممكنات المحققة الوجود فقولنا الاعداد
غير متناهية ليس كقولنا الممكنات الموجودة غير متناهية لان الاول
معناه انه ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق والثاني معناه
انه دخل تحت الوجود الخارجي من الممكنات ما لا نهاية له وهو كاذب لان
ذلك محال فقوله وذلك لان معنى لا تنامي الاعداد الى اخره فيه تحقيق
وايضاح لقوله سابقا وهذا التطبيق الى اخره والتلخيص ان يقال
المطلوب في هذا المقام اثبات الواجب لذاته بالاستدلال عليه
من وجود الممكنات ولا بد في ذلك من ابطال التسلسل وذلك انما
هو بالنظر في هذه الموجودات من كونها متناهية في الوجود او غير
متناهية فيه وقد تبين بفرض التطبيق المذكور بين هذه الموجودات
تناهيها لامتناع ذهاب التطبيق فيها الى غير النهاية لما يلزمه

من المحال السابق بيانه فلا يتوجه النقض بامكان ذهاب التطبيق الى غير النهاية
في الامور التي لا وجود لها مع كونها غير متساوية لان ذهاب التطبيق
فيها الى غير النهاية انما هو من حيث كونها موهومة لا من حيث كونها موجودة
والتطبيق المذكور في البرهان المستلزم للمطلوب انما هو من حيث
كون تلك السلسلتين ممكنات محققة الدخول تحت الوجود على انا
نمنع ذهاب التطبيق وامكانه في الامور العدمية الى غير النهاية لانه
ينقطع بانقطاع الوهم لعجزه عن ادراك ما لا يتناهى سلمنا امكانه
التساوي وعدم التساوي في نفس الامر لا يتصوران في الامور الموهومة
لتفرعهما على الوجود وبالجملة فلا يتوجه النقض باللازم من التطبيق
في الموهومات على اللازم من التطبيق في الموجودات واذ تقرر
ذلك فالمحدث للعالم هو الله تعالى الواجب وجوده لذاته الواحد
يعني ان صانع العالم الذي اوجده واحد ويمتنع عقلا بالذات
تعدده ولا يمكن ان يصدق مفهوم قولنا واجب الوجود بحسب الخارج
وفي نفس الامر الا على ذات واحدة هي ذاته المقدسة تعالى يشير
الى ان المفهوم كلي يمتنع بالذات صدقه في الخارج على غير الله عز وجل
اذ وجود واجب اخر ممتنع بالذات عقلا ولولا ان المفهوم بالصفة
المذكورة لما اتجه دليل التوحيد اذ صحة النفي تستلزم صحة تصور
المنفي والا فعلى ماذا يقع النفي فلو لم يكن المنفي متصورا لم يحتج الى دليل
بنفي وجوده وامكان وجوده في الخارج والمشهور من الادلة في ذلك
اي في كونه سبحانه واحدا وانه لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود
الا عليه تعالى بين المتكلمين من اهل السنة وغيرهم بخلاف الحكما
فان لهم في ذلك ايضا براهين اخر بحسب اصولهم برهان التمانع
اي الدليل القطعي الشرطي الذي يقع الاستدلال به بواسطة

التمانع

التمانع الاني ببيانه المشار اليه اي البرهان المذكور بقوله تعالى لو
كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انما قال المشار اليه دون ان
يقول المعبر عنه ونحوه ليفيد ان الاية الكريمة تشتمل على دليلين
للتوحيد احدهما قطعي الدلالة يعني ملازمته عقلية افادته
الاية الكريمة بطريق الاشارة يختص العلم بافادته المطلوب خواص
العقلا والاخر خطابي ملازمته عادية تفيد المطلوب ايضا لكن لا
تنتفع الكافة الذين لهم نوع تعقل في الجملة في الاستدلال على المطلوب
الا به لقصورهم عن ادراك العقليات المحضة افادته الاية بطريق
العبارة ومراتب الادلة متفاوتة كما ان عقول المستدلين متفاوتة
وسياتي لذلك مزيد بيان وتقريره اي برهان التمانع المشار اليه ان
تقول لو امكن ان يوجد الاهان لامكن ان يحصل بينهما اي
الالاهين تمانع لكن اللازم باطل وهو امكان التمانع فالملزوم مثله
وهو امكان الهين واذا انتفى ثبت الامتناع قطعا ضرورة ان الشي اما ان
يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا وانتفا وجوب التمانع معلوم بالضرورة
وقد انتفى امكانه فتعين امتناعه ولا يخفى ان هذا الدليل الاستثنائي
لا بد فيه من بيان الملازمة وبطلان اللازم لكونهما نظريين وينبغي ان
يكون ذلك بعد بيان المراد بالتمانع المذكور هاهنا وتفسيره وقد اشار الى
ذلك بقوله بان يريد احدهما اي احد الالهين المذكورين اذا فرض
وجودهما حركة زيد مثلا ويريد الاخر سكونه اي سكون زيد في
وقت واحد اذ لا تمانع في وقتين كما هو ظاهر فالمراد بالتمانع ارادة كل
منهما في الوقت الواحد ضد ما يريده الاخر وقد مثل له الشارح بهذا
المثال لبيان المراد المذكور وبين ملازمة امكان التمانع لامكان
وجود الالهين بقوله لان كلا منهما اي من الحركة والسكون في نفسه

اي بالنظر الي ذاته امر ممكن والعلم بامكانه ضروري وكذا تعلق الارادة
من كل من الالهين المفروضين بكل منهما اي من الحركة والسكون يحتمل
ان يكون مراده ان التعلق المذكور امر ممكن في نفسه بمعنى ان تعلق واحدة كل من
من الارادتين بالنظر الي ذاته على الانفراد ممكن لا بمعنى ان اجتماع الارادتين
في التعلق بكل من الحركة والسكون امر ممكن في حد ذاته لان ذلك محال
بالذات كما سيبينه لكنه يلزم امكانه من فرض امكان الالهين وبيانه انه
اذا ثبت ان كلا من هذين الغرضين والارادتين في ذاته امر ممكن وفرض
وجود الالهين لزم استواوهما في القدرة والارادة اذ لا ترجيح من غير مرجح
ويلزم من ذلك قطعا استوا جميع الممكنات بالنسبة الي كل منهما ويلزم
من ذلك امكان اجتماع ارادتهما على الوجه المذكور لوجود المقتضي لذلك
من حيث الفاعل بثبوت القدرة والارادة على التمام لكل منهما ومن حيث
القابل وهو كونه ممكنا اذ كل من الحركة والسكون امر ممكن ويحتمل ان يكون
مراده وكذا تعلق الارادة من كل من الالهين المفروضين بكل من الحركة
والسكون في وقت واحد على سبيل الاجتماع امر ممكن لزم امكانه من
فرض الالهين مع كونه ممتنعا في نفسه لانه اذا فرض كون كل من الالهين
بالصفة المذكورة لزم امكان اجتماع ارادتيهما على ما بينا لوجود المقتضي
ولا مانع اذ لا تضاد بين الارادتين للضدين من الالهين المفروضين
بل التضاد انما هو بين هذين المرادين اي الحركة والسكون ولا يجوز
ان يكون مراده بقوله وكذا تعلق الارادة الي اخره ان اجتماع الارادتين على الوجه
المذكور الذي لا معنى للتمانع الا هو امر ممكن في نفسه قطعا لفساد
المعنى في نفسه وبطلان هذا الدليل المبني على امتناع التمانع بالذات
كما سيتضح على وجه لا ريب فيه ولقوله في شرح المقاصد ولقايل ان يمنع
امكان ارادة احدهما ضد ما يريده الاخر حتى يكون عدم القدرة عليه

عجزا اذ الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا
الحيز حال كونه في حيز اخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال
ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني
كونه في ان واحد في حيزين وكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو
لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين
انتهى فقوله وكذا ههنا الى اخره رد في ان التمانع محال بالذات وقوله
فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين يريد به لزوم امكان التمانع
لانه هو المحال اللازم من ذلك اذ امكان المحال محال ضرورة امتناع الانقلا
ولما فرغ من بيان الملازمة بين امكان الالهين وامكان التمانع اخذ
في بيان بطلان اللازم الذي هو امكان التمانع بقوله وحينئذ حصل
اجتماع الارادتين على الوجه المذكور على سبيل الفرض لزم من ذلك محال
لذاته قطعا لانه اما ان يحصل الامران المرادان وهما الحركة والسكون
في وقت واحد فيجتمع الضدان اذ كل من الحركة والسكون ضد للاخر
واجتماع الضدين محال بالضرورة او لا يحصل الامران المذكوران وتحته
قسمان احدهما ان لا يحصل مراد واحد منهما فلا تحصل الحركة حركة ولا سكونين
والاخر حصول مراد احدهما دون الاخر بان يحصل حركة او سكون وعلى كلا التقدير
فيلزم عجز احدهما اي عجز احد الالهين لانه اذا لم يحصل مراد واحد منهما
لزم عجزهما فيصدق عجز احدهما واذا حصل مراد احدهما لزم عجز الاخر
وعجز الاله محال ايضا فاللازم من فرض وجود التمانع احد محالين اما
اجتماع الضدين او عجز الالهين او احدهما لكن استحالة اجتماع الضدين
ضرورية واستحالة العجز المذكور نظرية فلهذا اشار الى دليلها بقوله
لما فيه اي العجز المستلزم صفة وجودية منافية للقدرة سنقتضاها
امتناع وقوع الفعل الممكن بالقدرة ولا خلاف بين العقلاء في امتناع

اتصاف الواجب به امارة الحدوث والامكان اي دليل حدوث المتصف به
وكونه ممكنا لما فيه اي العجز من شائبة الاحتياج اي احتياج المتصف
به الي غيره في حصول مراده المعجوز عنه وشائبة الاحتياج اي امارته تنافي
الواجبية لان الاحتياج مقتضي للامكان ومقتضي الوجوب عدم الاحتياج
فيلزم امتناع اتصاف الواجب بالعجز ثم انه يلزم من فرض وقوع التمانع
محال اخر علي تقدير عدم حصول مرادهما هو خلو الجسم الموجود عن
الحركة والسكون اذ يمتنع ارتفاعهما عنه لانه من لوازمه الكون المتعدد
علي ما سلف تقريره واذا تقرر هذا فقد تبين بطلان اللازم الذي هو
امكان التمانع ببيان استحالته لانه لزوم من فرض وقوع التمانع محال لذاته
وما لزم من فرض وقوعه المحال فهو محال وما ثبت كونه محالا كان امكانه
محالا بالضرورة واذا ثبت كون امكان التمانع محالا وقد لزم من فرض امكان
تعدد الواجب او فرض وجود تعدده كان التعدد محالا لانه لزم منه محال
لذاته هو امكان المحال فلهذا فرع حاصل ذلك عليه بقوله فالتعدد اي
تعدد الاله بفرض وجود الهين او فرض امكان ذلك مستلزم لمحال بالذات
لانه مستلزم لامكان التمانع وقد تبين ان امكان التمانع محال بالذات
لانه لزم من فرض وقوع التمانع محال فتبين بذلك كونه محالا وما ثبت
كونه محالا كان امكانه محالا ولا يخفي ان امتناع امكان التمانع نظري
فلهذا نبه علي دليله بقوله المستلزم اي التمانع للمحال الذي يلزم من
فرض وقوعه المحال فكانه قال فالتعدد مستلزم لمحال هو امكان التمانع
ودليل كون امكان التمانع محالا استلزام التمانع للمحال لانه اذا استلزم
المحال كان محالا وما كان محالا كان امكانه محالا فيكون التعدد محالا
بالذات لانه لزم من فرض وقوعه محال بالذات هو امكان التمانع وقد
سبق الي بعض الاوهام ان قوله المستلزم للمحال نعت لامكان التمانع

لا لنفس

لا نفس التمانع فرتب على ذلك اشكالا هو ان المحال الذي هو اجتماع الضدين
او عجز احد الالهين انما لزم من فرض وجود التمانع لا من امكانه فكيف
جعل امكانه مستلزما له واحتاج الى التمحل في الجواب بما يليق ايراده
هاهنا وغفل عن فهم ذلك عما يلزمه فيه في الامر المعضل اما اولا فلان
اللازم على ذلك من فرض التعدد انما هو امكان امر ممكن وما لزم من
فرضه ممكن لا يكون ممتنعا واما ثانيا فلان الممكن على هذا يكون مستلزما
لذاته محالا لا لذاته لان امكان الشي اذا استلزم شيا فقد استلزمه ذلك الشي
بالضرورة والممكن لا يستلزم لذاته محالا لا لذاته باجماع العقلا اذ لو كان
كذلك لما صح ان يستدل على المحال بالذات النظري باستلزام فرض وقوعه
المحال كما هو ظاهر واعلم ان جعل الاستلزام هاهنا نعتا للامكان لا يجوز
قطعا لما علمته ولوجوه اخر عديدة الاول ان قوله فالتعدد متفرع على
الدليل السابق وسوق لحاصله فلا بد من تطبيقه عليه والمذكور في
التقرير السابق انما هو استلزام نفس التمانع للمحال لا امكانه فاذا
جعل الاستلزام نعتا للامكان فات التطبيق المذكور نعم المذكور في الدليل
استلزام التعدد لامكان التمانع وهو مبنى الاستدلال على المطلوب
كما بينا الثاني ان ما كان لازما للشي من حيث وجوده لا يكون لازما لامكانه
اذ لو جاز ذلك لتحقق ذلك اللازم للشي قبل وجوده لان امكان الشي صفة
له بدون وجوده فلم يكن لازما له من حيث وجوده ولا يخفى ان المحال المذكور
لازم للتمانع من حيث وجوده فلا يجوز ان يكون لازما لامكانه المفروض
فضلا عن ان امكانه محال كما بينا فلا تحقق له الثالث اذ امكان
التمانع لازم عقلي للملزوم هو فرض التعدد وهذا جار في كل من الدليلين
البرهاني الذي ذكرناه والخطابي الذي سنذكره وانما كان خطابيا لكون
لزوم الفساد للتعدد عاديا لا عقليا على ما يأتي بيانه فلو كان امكان

التمانع مستلزما لشي من اقسام المحال المذكور لصح ان يفسر الفساد المذكور في الاية به وعلى هذا فيصير الدليل المعبر عنه في الاية برهانيا لا خطابيا والشارح يمنع كونه برهانيا وسيتضح هذا الوجه فيما بعد اتضاحا تاما الرابع ان الشارح قال فيما بعد عند البحث عن تحقيق اللزوم في الاية وهل يصح ان يكون عقليا امكان التمانع لا يستلزم العدم لتعدد الصانع فلو اراد بقوله المستلزم للمحال بحث الامكان ليناقض كلامه وتمام تقرير هذا الوجه ياتي في موضعه ان شا الله تعالى وههنا بحث لطيف تقريره ان الشارح جعل جعل الملزوم اولا امكان التعدد وجعله ثابتا وجوده كما هو ظاهر قوله فالتعدد وفي شرح المقاصد قال لو وجدا لا مكان اليه اره وعلى هذا انما وجه التطبيق الذي هو مقتضى لغا المشار اليه سابقا والجواب ان ما كان امكانه لازما لامكان شي ولو كان امكانه لكان الشي على سبيل الفرض كان امكانه ايضا لازما لوجود ذلك الشي ولو على سبيل الفرض ايضا وذلك لان امكان الشي ثابت له حال وجوده فيكون ذلك لامكان اللازم ثابتا لما يصلح ذريعة ثبوت ملزومه واذا تقرر هذا فقد تبين ان امكان التمانع لازم لامكان التعدد المفروض فيكون لازما لوجود التعدد المفروض وعلى هذا فلك ان تجعل امكان التمانع لازما لوجود التعدد كما تجعله لازما لامكانه ويتم المطلوب من الاستدلال بكل من الطريقين فيتم تطبيق قوله فالتعدد على الكلام الذي تقدمه ان يقدر الامكان فيصير المعنى فامكان التعدد يستلزم الحاجة وان لم تقدر ذلك وابقيته على ظاهره لان الكلام موجها ايضا لما علمت وههنا فايدة شريفة وهي ان انتفا التعدد ههنا انسب بالمطلوب واولى في الاستدلال عليه من انتفا وجود التعدد لما ان انتفا الامكان يستلزم انتفا الوجود بخلاف انتفا الوجود فانه لا يستلزم انتفا الامكان لجواز ان لا يوجد الشي مع كونه ممكنا لكن اذا كان الانتفا بمعنى

الامتناع

الامتناع فالاستلزام حاصل من الجانبين قطعا ثم بعد هذا التقرير ظفرت
في كلام الامام الآمدي في الابكار بما يشهد له صريحا قال في اثنا اعتراضات
واجوبة تتعلق بهذا البرهان ما نصه سلمنا جواز فرض اختلاف ارادتيهما
ولكن ما ذكرتموه من المحالات انما تلزم من وقوع الاختلاف لا من جواز الاختلا
فلم قلتم بوقوع الاختلاف وقال في الجواب عن ذلك ما نصه واما الثالث
فمندفع فانه اذا سلم جواز الاختلاف فالجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه
المحال والمحال لازم من فرض الوقوع فالقول بفرض وجود الهين على وجه
يلزمه فرض المحال يوجب كونه محالا انتهى فقوله على وجه يلزمه
فرض المحال معناه على وجه يلزمه امكان التمانع وغالب الظن ان
الشارح انما اخذ ترتيب هذا البرهان من ها هنا وقال بعض الفضلا
يعني لو امكن الالهان لامكن بينهما تمانع لو امكن الالهان لامكن محال
وهو ظاهر **وهذا** الذي ذكر في ترتيب هذا الدليل وبيان وجه
دلالته مفصلا **تفصيل** اجمال **ما يقال** في الاستدلال على امتناع
التعدد وعلى كونه تعالى واحدا **ان احدهما** اي الالهين المفروضين
ان لم يقدر على مخالفة الاله المفروض **الاخر** بان اراد ضد ما اراده
الاخر فلم يحصل مراده **لزم عجزه** اي عجز احد الالهين فلزم ان لا يكون
الاها **وان قدر** احد الالهين على مخالفة الاخر بان حصل مراده دون مراده
لزم عجز الاله **الاخر** ضرورة انه لم يحصل مراده ووجه اجمال هذا الدليل
اما اولا فلانه مبني على لزوم امكان المخالفة التي هي التمانع للتعدد
والا فلو كانت المخالفة ممتنعة لم تتعلق بها القدرة ولم يصرح في هذا
الاستدلال بذلك واما ثانيا فلانه لم يستوف فيه جميع اقسام
المحال اللازمة من المخالفة واعلم ان التمانع والتخالف والممانعة والمخالفة
واجتماع الارادتين مدلولها ها هنا واحد **وبما ذكرنا** في الاستدلال

على الوجه المذكور بيندفع ما يقال في الاعتراض على دليل التمانع المرتب
على غير هذا الوجه انه يجوز ان يتفقا اي يتفق الالهان المفروضان
من غير ان يحصل بينهما تمانع اذ يجوز ان لا يريد احدهما ضد ما
يريده الاخر في ذلك الوقت وبيان ذلك ان بعض المتكلمين قال في الاستدلال
على هذا المطلوب ما نصه لو وجد الالهان فاراد احدهما حركة زيد
والاخر سكونه لزم احد اقسام المحال المذكورة فتوجه الاعتراض على دليله
هذا بانه لا يلزم من وجودهما تخالفهما حتى يلزم المحال لانه يجوز عقلا
ان يتفقا وهذا الاعتراض مندفع عن هذا الدليل الذي رتبه الشارح وذكره
لانه جعل المحال اللازم للتعدد امكان التمانع وهو اللازم على كلا التقديرين
من التخالف والتوافق فيندفع ما يقال من ذلك او ما يقال ايضا على
سبيل الاعتراض يختار ان تكون الممانعة بينهما والمخالفة اي مخالفة
كل منهما الاخر على الوجه السابق بيانه غير ممكنة لانها ممتنعة لاستلزامها
اي الممانعة التي هي بمعنى المخالفة المحال لان المستلزم للمحال محال
فهو غير ممكن وهذا الاعتراض ايضا متوجه على الدليل المذكور اتفاقا بان يقال
لا نسلم لزوم المحال المذكور من عجز احد الالهين المفروضين لانه انما يلزم
من وقوع الممانعة وهي غير ممكنة لانه يلزم من فرض وقوعها المحال
اما على ما قرره الشارح فلا يتوجه الاعتراض المذكور لان مبنى دليله
كون الممانعة غير ممكنة في حد ذاتها اذ لو لم يكن كذلك لما صح الاستدلال
بلزوم امكانها من فرض امكان التعدد او فرض وجوده لانها لو كانت
ممكنة لم يكن امكانها محالا فلم يكن اللازم من امكان التعدد محالا
فلا يتوجه الاستدلال على امتناع الملزوم الذي هو التعدد او امكانه
بذلك فظهر انه لا يتوجه الاعتراض على دليله بما ذكر لانه لم يعول فيه على
لزوم شيء من اقسام المحال المذكورة لان فرض التعدد لا يستلزم شيئا

منها

منها اسلم اما عقليا وانما عول فيه على استلزام محال اخر هو امكان التمانع
الذي يبين امتناعه بالذات من فرض وقوعه او نختار ان يمتنع
عقلا اجتماع الارادتين من الالهين المفروضين على الوجه السابق
بيانه ولا يخفى انه لا معنى للتمانع الا اجتماع الارادتين المذكورتين
فربما يتوهم ان هذا الاعتراض هو الاعتراض الذي قبله وانما الاختلاف
بينهما بحسب اللفظ حيث عبر في ذلك عن التمانع بالممانعة والمخالفة
وهاهنا باجتماع الارادتين وليس كذلك فان المراد هاهنا الاعتراض
بمنع لزوم امكان التمانع على تقدير فرض الالهين ودعوى انه يمتنع
على تقدير فرض الالهين ايضا فلا يكون امكانه لازما لذلك فالمعنى
لا نسلم لزوم امكان التمانع لامكان التعدد او لوجوده لان ارادة احدهما
حركة زيد والاخر سكونه عبارة عن ارادة اثنين لضدين فهي كارادة
الواحد حركة زيد وسكونه معا فكما ان ذلك ممتنع ولامكانه غير لازم
للتعدد فكذلك اجتماع الارادتين ممتنع فيكون امكانه غير لازم
للتعدد فحاصل هذا الاعتراض منع الملازمة المذكورة في برهان
التمانع الذي قرره الشارح وجوابه الذي يندفع به ما ذكر في
بيان الملازمة من قوله وكذا تعلق الارادة بكل منهما لان معناه
ان ارادة كل منهما امر ممكن في نفسه وانما المحال اجتماع الارادتين
فاذا فرض وجود الهين كان امكان كل من الارادتين باقيا على حاله
ضرورة امتناع الانقلاب ويلزم من ذلك امكان الاجتماع لانه ليس
بين الارادتين تضاد وانما التضاد بين المرادين فتبين ان المحال
الذي هو امكان التمانع المعبر عنه باجتماع الارادتين انما جاء من
التعدد وقياس الارادتين من اثنين للضدين على ارادة الواحد
لهما باطل من وجهين احدهما انه مبني على ان ارادة الواحد للضدين

ارادتان منه لهما والا فلا وجه لجعل ارادتين في الحكم كارادة واحدة وليس
كذلك فانها ارادة واحدة للضدين وقد اجمعوا على امتناعهما والثاني
ان هذا المحال الذي هو ارادة الواحد للضدين لا يلزم امكانه من فرض
التعدد والمحال الذي هو التمانع يلزم امكانه من ذلك كما تبين فافترقا
واعلم ان هذا الدليل الشريف الذي نفعه عام في الاستدلال على التوحيد
بالنسبة الى كافة الخلق القاصرين عن ادراك العقليات المحضة وهو
قوله تعالى لو كان فيهما اي السموات والارض الهة الا الله اي غير
الله فوقع الوصف بالا حملا على غير لتعذر الاستثنا بالا هاهنا كما يستثني
بغير حملا على الا لتعذر الوصف بغير ووجه كونها غير استثنائية هاهنا
مصروفة عن معناها الاصلي عدم شمول ما قبلها لما بعدها اذ لا بد في
الاخراج منه والاستثنا اخراج لما دخل وكونه اخراجا من الحكم او من المحكوم
به خلافية مشهورة ووجه عدم الشمول كون الهة جمعا منكرا غير محصور
فلا يدخل فيه ما بعد الا فتكون الا تابعة لالهة صفة لها ولو كانت للاستثنا
لم تفد الاية التوحيد المطلوب لان التقدير اذا لو كان فيهما الهة
مستثنى منهم الله لفسدتا وهذا على الا في كلمة التوحيد فانها
على اصلها من الاخراج لشمول ما قبلها لما بعدها لان النكرة في النفي
للعموم لفسدتا اي بطلتا لما يكون بين الالهية من التمانع والتخالف
حجة مفيدة للمطلوب اقناعية يكتفى بها في افادة المطلوب
الذي هو التوحيد الكافة الذين لا يستفيدون المطالب العلمية
الا من الخطابيات فهي افهامهم ثبوت المطالب بالعقليات لصرفة
تكليف ما ليس في وسعهم والملازمة في هذه الحجة الشريفة بين
تعدد الالهة والفساد المفسر بخروج العالم عن النظام المحسوس عادية
لا عقلية على ما هو اللايق بالخطابيات التي تناسب افهام

العامة

العامة ولا يذعنون الى المقصود الا ايصا فا للايق بهم الخطابيات
التي لا تليق بها الا الامور العادية المالوفة لهم واشار بعض الراسخين
الى تحقيق هذا المعنى بقوله لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع
وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وانه صلى الله عليه وسلم مامور
بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك
الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجري معهم الا الادلة الخطابية
المبنية على الامور العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها قطعية
وان القران العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية
التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما
بينه الامام الرازي في عدة ايات من القران وعلى الادلة الخطابية
النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة
تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير اليه قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارةً واشارةً
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انتهى وحاصله
انه لا يتوجه الاعتراض على الشارح بجعله هذه الحجة الشريفة اقناعية
ولا يخفى كون الملازمة فيها عادية فان العادة مستمرة جارية بوجود
التمانع والتخالف والتغالب في الامور على ما يشهد به الحس عند
تعدد الحاكم ولذلك قال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة في جواب
قول الحباب ابن المنذر من الانصار رضي الله عنه منا امير ومنكم يعني
المهاجرين امير لا ها الله ذا لا يجتمع فحلان في قطيع والمعنى ان
التخالف لما كان من الواقع قضت العادة المستمرة بلزومه للتعدد
اي ما اشير اليه من لزوم وجود التمانع والتغالب بحكم العادة
المستمرة الحاكمة بلزومه لوجود تعدد الحاكم بقوله تعالى ما اتخذ

الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم
على بعض حيث جعل العلو في هذه الاية الشريفة لازما للتعدد المفروض
اذ الظاهر ان المراد من علو بعضهم على بعض تمانعهم وتغالبهم وقد نص
الامام الرازي على ذلك بقوله اجري الله تعالى الممكن يجري الواقع بنا
على الظاهر والا اي وان لم تكن الملازمة عادية بل عقلية فان اريد بقوله
تعالى لفسدتا لزوم الفساد للتعدد بالفعل اي بان يقع في الخارج
ذلك الفساد اي خروجهما اي السموات والارض عن النظام القايم بهما
المشاهد المدرك بالحس فمجرد التعدد وهو الذي لا يوجد معه تمانع
لا يستلزمه اي لا يستلزم الفساد بالفعل المعبر عنه وخروجهما عن النظام المشاهد
عقلا وان استلزمه عادة وانما لم يستلزمه عقلا لجواز الاتفاق عقلا
لا عادة من الالهين المفروضين على هذا النظام المشاهد واذا كا ن
الاتفاق جايزا عقلا انتفى كون الاختلاف لازما عقلا لما بين الاتفاق
والاختلاف من التضاد والفساد من لوازم الاختلاف فينتفي لزوم الفساد
لمجرد التعدد اما اذا اقترن التعدد بالتخلف كان الفساد لازما له قطعا
كما تبين وان اريد بالفساد في الاية الكريمة الفساد بالقوة لا بالفعل
اي امكان الفساد لا وقوعه في الخارج فيصير المعنى لامكن فسادهما
والمراد اذا لزم امكان الفساد للتعدد فلا دليل على انتفايه اي انتفا
امكان الفساد المجعول لازما للتعدد وعلى هذا التقدير واذا لم يثبت
انتفاوه لا يتم الاستدلال بهذا الدليل الاستثنايي اذ لا بد فيه من ابطال اللازم
بانتفايه كما انه لا بد فيه من ثبوت الملازمة وصحتها لان التقدير على هذا
لو تعدد الاله لكان الفساد ممكنا لكنه ليس بممكن فالتعدد باطل ولا بد من
اقامة الدليل على كونه غير ممكن بل النصوص القرانية والحديثية شاهدة
شهادة لا ريب فيها بطي السموات ورفع هذا النظام المشاهد بالكلية

قال

قال الله تعالى يوم نطوي السما كطي السجل للكتاب وقال يوم تبدل الارض غير الارض والسموات فيكون فسادهما ممكنا لا محالة ضرورة استلزام الوقوع للامكان والحاصل انه ان اريد الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة لجواز الاتفاق وان اريد الفساد بالقوة فبطلان اللازم ممنوع اذ لم يدل على انتفايه دليل بل دل الدليل القطعي على كونه واقعا فضلا عن كونه ممكنا ويلزم من ذلك قطعا انتفا دليل انتفايه وايضا فقد ثبت حدوث العالم وكل محدث ممكن العدم بالكلية فضلا عن امكان خروجه عن نظامه المشاهد لا يقال اعتراضا على جعل هذه الحجة اقناعية وملازمتها عادية الملازمة في الاية الكريمة بين التعدد المفروض فيهما والفساد المذكور قطعية عقلية لا عادية والمراد في الاية بفسادهما اللازم لفرض التعدد ليس هو ما ذكر من خروجهما عن النظام المشاهد بالفعل او بالقوة بل المراد به معنى اخر هو عدم تكونهما ويكون ذلك هو اللازم العقلي للتعدد المفروض في الاية بمعنى انه لو فرض في الوجود صانعان لامكن بينهما اي بين الصانعين تمانع وتخالف في الافعال عند ارادة ايجاد الكاينات واذا حصل بينهما تمانع لم يتمكن واحد منهما من صنع مراده فلم يكن احدهما صانعا لتخلف صنعه عن ارادته وقدرته بواسطة وقوع التمانع فلم يوجد مصنوع ضرورة امتناع وجود مصنوع بدون صنع وصانع واعلم انه لما كان القول بخطابية هذا الدليل الكريم محل تردد فيق النظر حتى انه خفي على كثير من العلما وذهب جمع جم الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصا القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام عن دعواه وايضاح وجه الدلالة وانكشافه انكشافا تاما ثم انه لما بين تقرر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين وكون اللازم غير منتف على التقديرين اراد ان يبين ان الملازمة هاهنا بين التعدد

والفساد المفسر بعدم التكون لا تكون قطعية ايضا وايضاح ذلك ان نقول
هذا التوجيه يصير المعنى عليه لو وجد صانعان للزم فساد هو عدم تكون
العالم واللازم باطل ضرورة بثبوت تكونه فالملزوم مثله وهو التعدد
واما بيان الملازمة فهو بان نقول قد ثبت ان التعدد مستلزم لامكان
التمانع واذا كان كذلك لم يكن احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعًا
لم يوجد مصنوع وهو معنى عدم التكون فيثبت بطلان اللازم فيثبت
المطلوب فقال لا يقال ذلك لانا نقول في بطلان هذه الملازمة امكان
التمانع الذي هو لازم عقلي للتعدد كما سبق بيانه الشافي لا يستلزم ان
لا يكون احدهما صانعا لانه اذا جاز الاتفاق عقلا جاز ان يكون كل منهما صانعا
اذ لا ينافي ذلك امكان التمانع وانما ينافي وجود التمانع فقولك لا مكن بينهما
تمانع في الافعال كلام لا ريب فيه اذا امكان التمانع لازم قطعا للتعدد قولك
فلم يكن احدهما صانعا ممنوع لما بينا واذا لم يكن عدم الصانع لازما لامكان
التمانع لم يكن عدم التكون لازما للتعدد عقلا لانه انما يلزم من عدم الصانع
فامكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع كما ان تعدد الصانع
مستلزم لامكان التمانع كما تقدم بيانه واما كون امكان التمانع مستلزما
لعدم التعدد فظاهر مما تقدم تقريره في وجه افادة برهان التمانع القطعي
المطلوب وزيادة البيان ان نقول ما لزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو
محال فالمستلزم لكونه محالا هو ذلك المحال اللازم من فرض وقوعه وقد
تبين ان امكان التمانع محال لازم من فرض وقوع التعدد فيكون مستلزما لكون
التعدد محالا وما استلزم كون الشيء محالا فقد استلزم عدم ذلك الشيء وامكان
التمانع فقد استلزم كون التعدد محالا فقد استلزم عدمه وهو اي عدم
تعدد الصانع اللازم من امكان التمانع الذي هو محال بالذات لا يستلزم
انتفا المصنوع وعدم وجوده لانه انما يلزم من انتفا وجود الصانع بالكلية

اما

اما اذا انتفى تعدد الصانع ثبت توحيده وقد ثبت وجوب وجوده فيثبت
المصنوع بالضرورة والتلخيص انما جعل لازما للتعدد وهو عدم كون كل
واحد منهما صانعا لا يستلزم عدم المصنوع بالضرورة ولكن قد بينا ان عدم
كون واحد منهما صانعا لا يكون لازما عقليا للتعدد لجواز الاتفاق
عقلا وان امتنع عادة فان قيل قد ظهر ان التعدد مستلزم لامكان
التمانع وان امكان التمانع مستلزم لعدم التعدد فظهر ان التعدد مستلزم
لعدم نفسه قلنا هو كذلك لان التعدد محال لذاته والمحال لذاته هو
الذي يقتضي ذاته عدمه كما ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده
كما ان الممكن هو الذي لا يقتضي ذاته عدمه ولا وجوده وههنا فوايد منها
انهم قالوا المحال لذاته ما يلزم لذاته من فرض وقوعه محال واحترزوا بذلك
عن بعض اقسام المحال بالغير كايمان ابي جهل فانه ممكن في ذاته محال
من حيث انه يلزم من فرض وقوعه محال ولكن ذلك اللزوم انما جاء من
الاخبار المقطوع بصدقه فلم يكن لذات ذلك المفروض وقوعه وانما قلنا
انه احتراز عن بعض اقسام المحال بالغير لان من اقسام المحال بالغير
ما لم يلزم من فرض وقوعه محال كالمحال العادي مثل صعود الاجسام
الكثيفة الى السما ومنها ان المحال الذاتي على قسمين ضروري ونظري
فالضروري كاجتماع الضدين والنقيضين ونحو ذلك مما لا يتوقف
العلم به على نظر والنظري كتعدد الصانع واجتماع الارادتين من
الالهين المفروضين للضدين في الوقت الواحد وكون الجسم في وقت
واحد في حيزين الى غير ذلك مما يتوقف العلم به على النظر وقد يلتبس المحال
النظري بالمحال بالغير في بعض الموارد وربما كان السبب في هذا الالتباس
الغلط الحاصل من ظن انحصار المحال بالذات في الضروري بنا على ان
ما يتوقف كونه محالا على النظر محال بالغير الذي هو ذلك النظر والجواب

ان معنى كون المحال نظريا توقف العلم به عن النظر ومعنى المحال بالغير ما يتوقف
اتصافه بالحالية على غيره من عادة او اخبار صادق بعدم وقوعه وبحو
ذلك اما المحال النظري فانه محال في حد ذاته مستغن في اتصافه بالمحالية
على غيره وانما العلم به هو المتوقف على غيره وهو النظر والاستدلال والفرق
بين ما يتوقف اتصافه بشي على غيره وما يتوقف العلم بكونه متصفا بشي
على غيره بين بادني تامل فتعدد الصانع مثلا متصف بالنظر الي ذاته
مع قطع النظر عن غيره بالاستحالة وان توقف العلم بذلك وبيانه على النظر
والاستدلال وكذا امكان التمانع وكذا التمانع نفسه بخلاف ايمان ابي جهل
فانه في نفسه ممكن وانما اتصف بالاستحالة بالنظر الي اخبار الصادق بعدم
وقوعه ومنها انه يقال لمن زعم ان التمانع ممكن في حد ذاته محال بالغير
كيف تقرر استلزام امكان التمانع لعدم التعدد هنا كما تلى المومنون ويقال
له اي شي ذلك الغير الذي صار التمانع محالا به هل هو ما استلزمه من احد اقسام
المحال المذكورة او غير ذلك فان كان الاول فهو شان كل محال نظري وان كان
الثاني فعليه بيانه ويقال له هل التعدد محال بالذات او بالغير فان قال
بالغير فالسكوت اولى وان قال بالذات يقال له هل استحالته ضرورية او نظرية
فان قال ضرورية فيقال له ما وجه الاستكثار من ادلته في الفلسفة والكلام
وتنوعها الى القطعي والخطابي وهل هذا شان الضروري وبالجملة فهو خرق
للاجماع وان قال نظرية وهو الحق يقال له فما وجه الاستدلال على الاستحالة
باستلزامه امكان ممكن في حد ذاته هو التمانع وهل يجوز عقلا ان يستدل
على استحالة شي نظري باستلزامه امرا ممكنا فان زعم ان وجه الاستدلال
انما هو استلزامه المحال بواسطة التمانع قيل له فكيف يكون المستلزم للمحال
بذاته بدون الواسطة وهو التمانع محالا بالغير ممكنا في حد ذاته والمستلزم
للمحال بواسطة غيره محالا بالذات ويقال لمن زعم ان القصر في قول الشارح

قلنا

قلنا امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع اضا في فلا ينا في استلزام
امكان التمانع محالا هل عرفت ذلك نفعا هاهنا والشارح اما اتي بذلك
القصر ليبقي ان امكان التمانع لا يستلزم محالا اما يصلح ان يفسر به الفسا د
المذكور في الاية لانه لو كان كذلك لامكن ان يكون ذلك الدليل الخطابي برهانا
يقينيا لان امكان التمانع لازم للتعدد في كل من الدليلين المشار اليه والمعبر
عنه وكيف يستقصي الشارح هذا الاستقصا وياتي بهذا القصر ومراده
ان المستلزم للمحال في قوله فالتعدد يستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال انما هو نعت للامكان وبالجملة فلولا صدر من بعض الفضلا من الغلط
الفاحش في هذا المقام لما استصوب الاطناب في الكلام وقد علقت في ذلك
تصنيفا لطيفا فليراجعه من اراد الوقوف على ذلك فان قيل وجود
التمانع المفروض المستلزم لاحد اقسام المحال المذكور سابقا ولا يخفى
ان عدم الصانع بالكلية محال ايضا وانه من لوازم التمانع فلم لم يذكر
من جملة الاقسام المنبه عليها فيما تقدم قلنا لا كلام في انه من
جملة الاقسام ولكنه يخفي كونه مطويا في العبارة على بعض الافهام وبيانه
انه قوله اولا في قوله وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدا ن
او لا تحته قسمان احدهما ان لا يحصل مراد واحد منهما وهذا هو القسم
المشار اليه هاهنا لانه اذا لم يحصل مراد واحد منهما لم يكن واحد منهما صانعا
وهو معنى عدم الصانع فليتامل فان قيل كيف جعل هذا القسم هاهنا
هو اللازم للتمانع على الانفراد وجعل فيما سبق احد الاقسام قلنا
التمانع له اعتباران احدهما من تفسيره السابق وهو اجتماع الارادتين
للضدين في الوقت الواحد من الالهين المفروضين وبهذا الاعتبا ر
يكون عدم كون احدهما صانعا احد الاقسام كما هو ظاهر والثاني من
حيث تحقق معنى التمانع في اصل الوضع اذ هو من هذه الحيثية عبارة

عن منع كل منهما الاخر عن حصول مراده ولهذا الاعتبار يكون هذا القسم من
المحال هو اللازم من التمانع على الانفراد لانه اذا حصل مرادهما لم يتحقق
معنى التمانع بالنظر الى الحاصل المعين وكذا اذا حصل مراد احدهما دون الاخر
لانه انما تحقق اذا المنع لا التمانع فليتامل على انه يرد على جعل اللازم
من التعدد عدم التكون بنا على تفسير الفساد بذلك منع الملازمة
بين التعدد وعدم التكون ان اريد بكون التكون المذكور عدم التكون
بالفعل اذ معنى عدم تكون الشي بالفعل انه لا يوجد ذلك الشي في الخارج
فان كان المراد من عدم التكون ذلك وهو الوجه الظاهر من الاطلاق
فالملازمة ممنوعة وقد سبق بيان بطلانها ويرد منع انتفا اللازم
الذي هو عدم التكون ان اريد بذلك عدم التكون بالامكان اي
ان اريد بعدم التكون كون عدم تكونهما ممكنا يعني ان اريد ذلك سلمنا
الملازمة اذ عدم التكون ممكن على كل تقدير ومنعنا انتفا اللازم
وبطلانها كيف والعالم ممكن ولا معنى لذلك الا كونه جايز الوجود والعدم
وكل ممكن فعدم تكونه ممكن سواء كان موجودا او معدوما واذا تحقق هذا
اللازم انتفى بطلانه وهو معنى انتفا اللازم ثم هذه العلاوة بيان احد
شقي الترديد وهو الاخير لان الاول قد سبق بيانه فان قيل اشكالا
للاستدلال على انتفا المقدم الواقع في شرطية لو بانتفا التالي مقتضى
كلمة لو بالنظر الى اصل الوضع وكثرة الاستعمال ان انتفا التالي وهو
الجزا في الزمان الماضي انما هو بسبب انتفا الاول وهو الشرط
واذا اعتبرنا هذا المقتضى في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
فلا تفيد كلمة لو على هذا التقدير الا الدلالة على انتفا الفساد
في الزمان الماضي لانه التالي بسبب انتفا التعدد لانه الاول
وتقرير السوال ان هذه الاية الكريمة استدل بها على انتفا الاول الذي هو

التعدد

المتعدد بسبب انتفا التالي الذي هو الفساد مع قطع النظر في ذلك
عن الزمان وهذا هو الدليل الشرطي المتصل الذي يستثنى فيه نقيض
التالي لانتاج نقيض المقدم ومن ثم يقال والتالي باطل فالمقدم مثله
وهو معنى واللازم باطل فالملزوم مثله وقد استعمل في هذا الشرطي
الشريف كلمة لو ومقتضاها ما تقدم تقريره وهو عكس المقصود
فكيف يتوجه الاستدلال على هذا المطلوب بهذه الاية اذ المعنى في لو
جاز يد لجاءعمرو وانتفا مجي زيد في الزمان الماضي بسبب انتفا مجي عمرو
قلنا في الجواب عن ذلك نعم هذا مقتضى كلمة لو بحسب اصل
اللغة واصل الوضع ولا يمنع كثرة استعمالها في ذلك لكن قد تستعمل
كلمة لو بمعنى اخر سوى هذا المعنى المذكور فتستعمل للاستدلال
في كثير من المطالب العلمية والظنية بانتفا التالي الذي هو الجزا
على انتفا الاول الذي هو الشرط مع قطع النظر عن الزمان وهو معنى
قوله من غير دلالة لكلمة لو في هذا الاستعمال على تعيين زمان
ماض وغيره كما في قولنا نستدل به على حدوث العالم بشرطي اداة
الشرط فيه لو كان العالم قديما لكان غير متغير لكنه متغير فليس
بقديم فقد استعملت لو ها هنا للاستدلال على انتفا القدم الذي
هو الاول والشرط والمقدم والملزوم بانتفاعدم التغير الذي هو التالي
والجزا والثاني واللازم مع قطع النظر عن الزمان وحاصل الجواب
ان كلمة لو لها استعمالان احدهما للدلالة على انتفا الجزا بانتفا الشرط
في الزمان الماضي والثاني الدلالة على انتفا الشرط بانتفا الجزا من غير
الدلالة على تعيين زمان والاية الكريمة والمثال المذكور من قبيل
الاستعمال الثاني وهو ظاهر وقد تفنن الشارح حيث سمى جزئي الشرطية
بالاول والثاني اولا وبالشرط والجزا ثانيا وقد يستثنى في بعض

الاذهان لانها سنفاوتة باصل الفطرة احد الاستعمالين المذكورين لكلمة لو بالاخر اي بالاستعمال الاخر في موارد الاستعمال المشتبهة فيقع بواسطة ذلك الاشتباه الخبط ويفوت تحصيل المراد من تلك العبارة فامتياز احد الاستعمالين من الاخر بحسن النظر في المقام وسياق الكلام وسباقه وقرائنه كما في هذه الاية الكريمة اذ السياق انما هو للاستدلال على انتفا التعدد الذي هو عقيب بانتفا الفساد المعلوم قطعا فلا يستقيم هاهنا ان يكون مقتضي لو الدلالة على انتفا الفساد بسبب انتفا التعدد لان انتفا الفساد معلوم بالضرورة فهو غني عن النظر والاستدلال فتعين الاستعمال الثاني واعلم ان فيما ذكره الشارح هاهنا اشارة الى ان برهان التمانع شرطي متصل لا اقتراني سفرمنا انه شرطية كما سبق الى بعض الاوهام فالمحدث للعالم هو الله الواحد القديم بالذات وهو الذي لا ابتدا لوجوده ولا يكون قدمه تابعا لقدم غيره وهذا احتراز عن القديم بالزمان على راي الفلاسفة فانه لا ابتدا لوجوده ولكن قدمه تابع لقدم موجبه على ما هو معروف عنهم في موضعه هذا اي قوله القديم تصريح من المصنف بما علم من انه سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته التزاما اي بطريق اللزوم العقلي اذ الواجب الموجود بالذات لا يكون الا قديما بالذات اي لا ابتدا لوجوده كما تقدم بيانه اذ لو كان الواجب حادثا لا بالمعنى الذي تقوله الفلاسفة فانه لا ينافي القدم بل بمعنى كونه مسبوقا بالعدم بان تقدم على وجوده عدم لكان وجوده اي الواجب من غيره ضرورة اذ ما كان وجوده مسبوقا بعدم لا بد لوجوده من مرجح كما سبق بيانه ولا معنى للواجب الا ما كان وجوده من ذاته ولا معنى للممكن الا المحتاج في وجوده الى غيره فيكون وجوده من ذلك الغير فالقدم لازم قطعي للواجب ظاهر اللزوم جدا حيث بطن

وحده

وحدة المفهوم من لفظة الواجب والقديم حتى انه وقع في كلام بعضهم
اي بعض المتكلمين ان الواجب والقديم لفظان مترادفان
فيكون مفهوم احدهما هو بعينه مفهوم الاخر فيكون التعدد انما هو في
اللفظ لكنه اي القول بترادفهما ليس بمستقيم قطعا للقطع بتغاير
المفهومين اي للقطع بان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فيكون
التعدد واقعا في المعنى ايضا اذ مفهوم الواجب الموجود الذي وجوده
من ذاته ومفهوم القديم الموجود الذي لا ابتداء له او الذي لا ابتدا
له لما ذكروه من ان عدم الممكن قديم ولا يخفى انهما غيران ولا في كلام
في ذلك وانما الكلام في التساوي اي تساوي المفهومين المذكورين
بحسب الصدق يعني في ثبوت نسبة المساواة بينهما بحيث
يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كما في الكاتب والضاحك
بالقوة وذلك لان المفهومين اما ان يكونا متباينين متباينة كلية
بحيث اذا صدق احدهما كذب الاخر دايما كما في الانسان والفرس او
جزئية وهي اما بثبوت نسبة العموم والخصوص المطلق بينهما كما في
الانسان والحيوان او نسبة العموم والخصوص من وجه كما في الابيض
والحيوان او متساويين كما في المثال المذكور واذا ثبت بين مفهومين
احد هذه النسب الاربع كانا متغايرين قطعا لكن التغاير بين
المتساويين ليس كالتغاير بين المتباينين لان المتساويين متحدان
من حيث التلازم في الصدق فالشارح نفى اتحاد المفهوم من الواجب
والقديم واثبت لهما مفهومين متغايرين وقال لا كلام في ذلك وانما
الكلام في التساوي لانه غير مسلم لجواز ان يصدق القديم ولا يصدق
مفهوم الواجب فان بعضهم اي المتكلمين على ان القديم اعم
من الواجب لصدقه اي القديم على صفات الواجب تعالى

من العلم والقدرة والارادة ونحوها اذ لا كلام في قدمها لانه لا ابتدا
لوجودها وصفات القديم قديمة بالضرورة لامتناع اتصاف القديم
بالحادث والقايل باعمية القديم قايل بصدقه بدون الواجب ضرورة
تحقق اعميته وستعلم ما في ذلك من خطر المقام ولما كان ظاهر هذا الكلام
مشكلا من حيث انه يلزم منه تعدد القدما اشار الى حله بقوله
ولا استحالة في تعدد الصفات اي صفات الواجب تعالى القديمة
الثبوتية كما انه لا استحالة في تعدد القدما من هذه الحيثية ان
الصفات المقدسة الثبوتية متعددة وكل منها قديم قطعا واما
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو الحق خلافا للفلاسفة
حيث ادعوا قدم العالم فقالوا بتعدد الذوات القديمة وتكثرها جدا
لكنهم قاطبة مع المحققين في القول باستحالة تعدد الواجب لذاته
وفي كلام بعض المتاخرين من المتكلمين الماتريديين كالامام
حميد الدين الضرير الحنفي الماتريدي ومن تبعه ووافقه على
هذه المقالة التي هي في الاشكال فوق المقالة التي قبلها لم اتحقق حيث
اغلق اشكاله تلك باوجز تقرير والطف بيان بخلاف هذه تصريح القول
بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته المقدسة وهذا
في غاية الاشكال وقد اوله الشارح بان المعنى ان واجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته واجبة لذاته تعالى ايضا ولكن يمنع من هذا التاويل
قوله واستدلوا اي حميد الدين ومن تبعه على مقالتهم هذه فقالوا
ان كل ما هو قديم لا ابتدا لوجوده فهو واجب لذاته غير محتاج في
وجوده الى غيره وقد ثبت ان كلا من الصفات المقدسة قديم واحتجوا
على ذلك بانه اي القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان اي القديم
جايز العدم في نفسه وبالنظر الى ذاته واذا كان جايز العدم في

نفسه

نفسه لم يكن وجوده من ذاته فيحتاج ذلك القديم على هذا في وجوده
الى مخصص ضرورة ان الموجود اما ان يكون وجوده من ذاته وهو
الواجب او لا يكون من ذاته فيكون من غيره وهو معنى احتياجه
الى مخصص وما احتاج في وجوده الى غيره فيكون محدثا فيكون
ذلك القديم محدثا والمفروض انه قديم هذا خلف ولما كان هذا
موضع نظر تقريره ان المحتاج في وجوده الى مخصص لا يلزم ان
يكون محدثا بمعنى المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون وجوده من غيره
بالايجاب اشار الى الجواب عن ذلك بقوله اذ لا نعني بالمحدث
هاهنا الا المحدث بالمعنى الاعم الذي تقدمت الاشارة اليه
وهو ما يتعلق وجوده بايجاد شي اخر له وهو ذلك الغير المحتاج
اليه في الوجود سواء كان ما يتعلق وجوده بغيره مسبوقا بعدم
او لا ولا خفا في لزوم كونه محدثا بهذا المعنى لكن وجوده لا من
ذاته وصفات الله تعالى ليست محدثة على كل تقدير ثم اعترضوا
اي اصحاب هذه المشكلة على انفسهم حيث قالوا بوجوب الصفات
لذاتها واستدلوا بما ذكر بان هذه الصفات المقدسة لو كانت
واجبة لذاتها لكانت باقية ضرورة امتناع عدم الواجب ولا
شك ان البقا معنى اي صفة فيحتاج بالضرورة الى موصوف تقوم
به فيلزم من قيام البقا بالصفات قيام المعنى بالمعنى اي
قيام الصفة بالصفة وذلك يجر الى القول بجواز قيام العرض بالعرض
وقد قالوا باستناعه فاجابوا عن اعتراضهم المذكور بان كل صفة
من الصفات المقدسة المشار اليها فهي باقية ببقا ولكن ذلك البقا
هو نفس تلك الصفة الباقية لا معنى اخر زايد عليها هو غيرها
حتى يلزم قيام احدهما بالاخر وكون البقا هو نفس الصفة لا يخفى

ما فيه واجاب البعض بان الصفات باقية ببقا الذات لا ببقا قايم
الصفات واعترض ذلك بانه لو جاز ان تبقى الصفة ببقا الذات لجاز
ان يبقى العرض ببقا محله فلا يلزم قيام العرض بالعرض وتحقيق الجواب
انه ليس البقا صفة وجودية وانما هو عبارة عن استمرار الوجود وهذا
الذي ذكروه من كون الصفات واجبة لذاتها كلام في غاية الصعوبة
واعلى مراتب الاشكال كما هو ظاهر فان القول بتعدد الواجب وجوده
لذاته قول مناف للتوحيد وهو ايضا متناقض في نفسه فان
القول بانها صفات يقتضي انه لا بد لها من الذات التي يقوم بها
والقول بوجوبها يقتضي انها مستغنية في تحقيق وجودها عن غيرها
وبالجملة فالمبحث عظيم الخطر والقول بامكان الصفات مشكل
ايضا لانه بنا في قولهم اي المتكلمين بان كل ممكن موجود فهو حادث
لانه يلزم منه القول بحدوثها ولا قايل به فان زعموا اي القايلون
بالصفات وبان كل ممكن حادث انها اي الصفات قايمة بالزمان
لا بالذات على ما ذهب اليه الحكما من ان القديم ذاتي وهو المختص بالواجب
تعالى وزماني وهو بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فيكون القديم
الزماني هو الذي لم يسبق وجوده عدم فلا ابتدا لوجوده كما انه لا
ابتدا لوجود القديم بالذات لكن ما لا يكون مسبوقا بعدم ان كان
ذلك ثابتا له من ذاته فهو الذي قدمه ذاتي وان كان ذلك ثابتا له
على سبيل التبعية فهو الذي قدمه زماني واما القديم بمعنى مرور
الازمنة الكثيرة عليه فهو امر اخر ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون
القديم يعني ان زعموا ان الصفات قديمة بمعنى انها غير مسبوقة
بعدم وان ذلك ثابت لها على سبيل التبعية للذات وان هذا القدم
الذي اتصفت به او المعنى والواقع ان هذا القدم لا ينافي الحدوث

الذاتي

الذاتي اذ يجوز ان يكون الشي قديما غير مسبوق بعدم وحادثا حدوثا
ذاتيا بمعنى انه محتاج في وجوده الى غيره لا بمعنى انه مسبوق بعدم
لان ذاك هو الحدوث الزماني وعلى هذا فيزعم هذا القايل انهما
متصفة بذلك بمعنى الاحتياج اي بمعنى احتياجهما الى ذات
الواجب تعالى في وجودها القديم الذي لا اول له لا بمعنى انها
مسبوقة بعدم للاتفاق على امتناع ذلك والحاصل ان اللازم
احد امرين وكل منهما مشكل احدهما وقد عرفت انه في اعلى مراتب الاشكال
القول بوجوبها لذاتها والثاني القول بامكانها مع كونها قديمة
ولما لزم من القول بالامكان القول بالحدوث بواسطة قولهم كل ممكن
حادث وظاهر ذلك التنافي بين الكلامين لما ان الحدوث ينافي القدم
اجابوا عن ذلك بان الحدوث الذاتي لا ينافي القدم الذاتي فجاز ان
يكون الشي لا اول لوجوده مع كونه حادثا بمعنى الاحتياج المذكور لكن لزم
من ذلك محذور اخر اشار اليه بقوله جوابا عن قوله فان زعموا الخ
فهو اي ما ذهبوا اليه من القول بقدم الصفات بالمعنى المذكور
وان ذلك غير مناف للاتصاف بالحدوث الذاتي قول بما ذهب اليه
الفلاسفة وانفردوا به ولم يوافقهم عليه المتكلمون من انقسام
كل واحد من القدم والحدوث الى قسمين ذاتي وزماني فالقسم
الاول من القدم هو القدم الذاتي وهو المختص بالواجب تعالى
ويقابله الحدوث الذاتي و القسم الثاني من القدم وهو القدم
الزماني وهو الذي يتصف به الموجود المحتاج الى الواجب في وجوده
الذي لا ابتداء له ويقابله الحدوث الزماني الذي هو بمعنى المسبوقية
بالعدم والتلخيص ان القدم ما لا يسبقه عدم فان كان ذلك لذات
القديم فهو الذاتي المختص وان كان لغيره فهو الزماني والحدوث

لا يعقل الا بامر سابق عليه فان كان ذلك السابق عدما كان السبق زمانيا فهو الحدوث الزماني وان كان ذلك السابق عليه هو المحتاج اليه في الايجاد كان ذلك السبق ذاتيا فهو الحدوث الذاتي وفيه اي في القول بما ذهب اليه الفلاسفة من ذلك الانقسام رفض لكثير من القواعد الكلامية مثل كون الحدوث عبارة عن كون الموجود مسبوقا بعدم وكون القدم ما لا يسبقه عدم من غير تفصيل فيهما وكون الحادث لا يكون قديما بحال بل كل ما كان حادثا فهو مسبوق بعدم وانه لا شيء من الممكن بقديم وان الواجب لا يكون موجبا وان علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الحدوث لا الامكان الى غير ذلك وسياتي لهذا التقرير زيادة تحقيق في مباحث الصفات ان شاء الله تعالى فهو سبحانه الواحد القديم الحي القادر العليم السميع البصير الشاي اسم فاعل من المشاة يعني المريد واتصافه تعالى بذلك بلا خلاف فيه وانما الخلاف في ثبوت معظم مبادي هذه المشتقات له قايمة به تعالى موجودات خارجية ستعدد ثم الصفة تقال على المبدا كالعلم وعلى المشتق كالعالم وانما وقع الاجماع على ذلك لان بداهة العقل جازمة به يعني ان العقل باول التوجه من غير توقف على نظر وترتيب دليل حاكم حكما جازما بقينيا بان محدث العالم على هذه الصفات العجيبة والمعاني الانيقة الغريبة وهذا النمط البديع الباهر والنظام المحكم الزاهر مع ما يشتمل عليه العالم العلوي والسفلي من الافعال العجيبة المتقنة ومن النقوش الغريبة المستحسنة التي لا يهتدي الى ادناها اللبيب بقوة فطنته ولا يحس شيا منها من امتاز بالاحسان في صنعته ولا يدرك بعض ما فيهما من الحكم من بلغ الغاية في حكمته لا يكون محدثاله بدون ان يتصف بما ذكر من هذه

الصفات

الصفات ازلا وابدا والتلخيص ان مشاهدة هذا العالم وادراك
نظامه المحكم وما اشتمل عليه من بدايع الاوصاف والاثار مع ثبوت
كونه اثرا من اثاره تعالى يوجب العلم الضروري بانه سبحانه متصف
بهذه الصفات وجميع الكمالات على ان اضدادها اي اضداد هذه
الصفات نقايص ضرورة ان ضد الحياة الموت والعلم الجهل الى غير
ذلك واجماع العقلا على انه يجب قطعا تنزيه الله تعالى عنها اي
عن هذه الاضداد واذا كان انتفاؤها عنه تعالى امر يقيني فثبوت
هذه الصفات له تعالى امر يقيني بالضرورة فهذا انظر بقات
لاثبات هذا المطلوب وايضا يمكن اثبات بعضها بالشرع لانه فقد ورد
الشرع بها اي بثبوت هذه الصفات له تعالى اذ النصوص القطعية
ناطقة بها ولا يقال يلزم من اثباتها بالشرع دور لتوقف ثبوته
عليها لانا نقول بعضها اي بعض هذه الصفات المقدسة
مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اي على تلك الصفات التي هي
البعض من الصفات المشار اليها واذا كان كذلك فيصح التمسك
بالشرع اي بالادلة السمعية من الكتاب والسنة فيها اي في اثبات
تلك الصفات التي لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح اثباتها
به وذلك كالتوحيد من جملة الصفات فانه لا يتوقف ثبوت الشرع
عليه لانه انما يتلقى من النبي والنبوة انما تتوقف على وجود الواجب
وكونه فاعلا بالاختيار وما لا بد منه في ذلك وليس من التوحيد
فيصح التمسك فيه بالشرع وكذا صفة السمع والبصر فيصح التمسك
بالشرع فيهما وهذا بخلاف وجود الصانع الواجب وجوده وكلامه
الازلي المقدس ونحو ذلك من الصفات كالحياة والعلم مما لا بد
في ارسال الرسل من اثباته مما يتوقف ثبوت الشرع وحجيته

عليه حيث لا يصح التمسك فيه بالشرع للزوم الدور اذ في اثبات ما يتوقف
على الشرع بالشرع توقف الشي على ما يتوقف هو عليه والحاصل
ان من الصفات ما يتمسك فيه بكل من المعقول والمنقول وهو سبحانه
متصف بصفات الكمال ليس هو جل وعلا بعرض لانه اي العرض لا
يقوم بذاته باتفاق العقلا كما سبق بيانه بل يفتقر في وجوده
الى محل هو موضوعه يقومه اي المحل العرض اما بان يتحيز بتحيز
محله او بان يختص به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما تقدم
تقديره وعلى كل تقدير فلا افتقار ذاتي له او لازم له بين فيكون
اي العرض ممكنا قطعا وهو سبحانه الواجب لذاته فيمتنع ان يكون
عرضا ولانه اي العرض يمتنع بقاوه عند المتكلمين مطلقا وباتفاق
العقلا يمتنع بقا بعض انواعه كالاعراض السيالة ويجوز عليه العدم
مطلقا بالاتفاق والواجب تعالى هو الحي الباقي ازلا وابدا وبقا
العالم الى امده انما هو بابقايه تعالى اياه وهو سبحانه وتعالى يمتنع
عليه العدم فيمتنع ان يكون عرضا واشار المص الى دليل المتكلمين
على امتناع بقا العرض بقوله والا اي وان لم يمتنع بقاوه واتصف بالبقا
لكان البقا معنى قايما به اي بالعرض واذا كان البقا معنى قايما سعوف
بالعرض والعرض ايضا معنى فيلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى
اي قيام العرض بالعرض وهو اي ذلك القيام محال وانما كان كذلك
لان قيام العرض بالشي مع قطع النظر عن كون ذلك الشي جوهرا
او عرضا معناه اي معنى ذلك القيام ان تحيزه اي تحيز العرض تابع
لتحيزه اي تحيز الشي المعروض قيام العرض به والعرض لا يتحيز بذاته
ولا يستغني في تحيزه عن غيره حتى انه يتحيز غيره اي غير العرض
بتبعيته اي بتبعية العرض او بتبعية ذلك الغير للعرض اذ يصح

اضافة

اضافة التبعية لكل من ضميري العرض والغير والمعنى واحد على التقديرين
يعني ان العرض لا يمكن ان يكون غيره تابعا له في التحيز لان الممنوع في
التحيز لا بد ان يكون متحيزا بذاته حتى يصح استتباعه لغيره في ذلك
حيث كان تحيزه اصليا فاما العرض فتحيزه تبعي فلا يصلح للاستتباع
المذكور والتلخيص ان البقاء عرض فلو قلنا ببقاء الاعراض لزم من
ذلك قيام العرض الذي هو البقاء بالعرض الموصوف به وهو محال
لما انه لا معنى لقيامه به الا كونه تابعا له في التحيز وتحيز ذلك
العرض المفروض اتصافه بالبقاء انما هو بطريق التبعية للجوهر
لا بذاته وما كان كذلك لا يصلح ان يكون متبوعا في التحيز لغيره
وهذا الذي ذكروه في الاستدلال على امتناع بقاء العرض مبني
على امرين احدهما ان بقاء الشي جوهرا كان ذلك الشي او عرضا
معنى موجود في الخارج زايد على وجوده اي وجود الشي المتصف
بالبقاء والثاني ان القيام اي قيام العرض بغيره معناه التبعية
اي كون العرض تابعا لذلك الغير في التحيز فيكون تحيز العرض
بتحيزه وانه لا معنى لقيامه به الا ذلك وكلا الامرين ممنوع اي
كون البقاء معنى موجودا زايدا على الشي المتصف به وكون قيام
العرض بالشي لا معنى له الا التبعية في التحيز كيف والحق ان البقا
ليس معنى موجودا في الخارج بل هو استمرار الوجود اي وجود
ذلك الشي المتصف بالبقا وعدم زواله اي زوال وجود ذلك الشي
ثم بين المراد وزاده تحقيقا بقوله وحقيقته اي حقيقة البقا انما
هي الوجود اي وجود الشي من حيث النسبة اي نسبة الوجود
الى الزمان الثاني الذي هو طرف المسبوق بزمان اخر هو ظرف
له ايضا والنسبة الى الزمان الثالث والرابع بحسب استمرار ذلك

الوجود فلا معنى للبقا الا كون الشي مر على وجوده زمان او اكثر فاما ما يلي ان حدوثه عدمه وكذا ما ثبت له وجوده في آن فقط فانه لم يتصف بتقا قطعا لا يقال البقا معنى موجود زايد على وجود الشي وهو غيره اذ لو كان بقا الشي عبارة عن وجوده لما صح ان ينسب له وجود ولا يثبت له بقا واللازم باطل قطعا لاتفاق العقلا على صدق قولنا وجد الشي ولم يبق فظهر ان بقا الشي غير وجوده فلا يصح ان يفسر به لانا نقول معنى قولنا وجد كذا ولم يبق ليس هو حدوث وجوده ولم ينضف بمعنى زايد عليه هو البقا وانما معناه انه اي ذلك الذي وجد حدث وجوده ولم يستمر وجوده بل انعدم ولم يكن وجوده ثابتا في الزمان الثاني ولم يثبت له نسبة اليه ونحن لا ندعي ان بقا الشي عين وجوده وانما قلنا انه الوجود باعتبار النسبة المذكورة فيتحلل الى انه هو النسبة فاذا قلنا وجد ولم يبق معناه انه لم يثبت لوجوده تلك النسبة والتلخيص ان الشي اذا اتصف بالبقا فليس هناك الا وجود ذلك الشي وامر اعتباري محض هو البقا ولكن ان نعبر عنه باستمرار الوجود او عدم زواله او كونه منتسبا الى الزمان المسبوق بزمان اخر فاكثر على ان تلك الازمنة ظرف له والحق ايضا ان القيام اي قيام المعنى بالشي المقوم له سوا كان ذلك المعنى عرضا او لا ليس معناه التبعية في التحيز وانما معناه ما هو اعم من ذلك وهو الاختصاص الناعت بالمنعوت اي اختصاص المعنى بالشي على وجه يقتضي ان يكون ذلك المعنى نعتا لذلك الشي على ما سبق بيانه كما في السواد فانه معنى متحيز مختص بالجسم اختصاصا يقتضي ان يكون السواد نعتا للجسم وكما في العلم الحادث فانه معنى غير متحيز مختص بالنفس الناطقة اختصاصا يقتضي ان يكون العلم نعتا لها وكما في اوصاف الباري تعالى فانها معان مقدسة قايمة بذاته تعالى مختصة بها اختصاصا ناعتا والوجه الموافق للمحققين

من

من المتكلمين الحكما في تفسير القيام بذلك ان الحكما انما فعلوا ذلك لدخول
اعراض المجردات فاحري ان يعتبر المتكلمون ذلك لاجل الصفات المقدسة
ولما ورد على القايلين بامتناع بقا الاعراض ان بقاها يدرك بالمشاهدة
فيكون العلم به ضروريا اجابوا بان المشاهد انما هو الامثال المتجددة
فاشار الشارح الى رد هذا الجواب بان ذلك ينتقض عليهم بما قالوه
في الاجسام من ان العلم ببقائها ضروري بالمشاهدة وقال عطفا على
قوله والحق ان البقا استمرار الوجود وان القيام هو الاختصاص الناعت
وان انتفا الاجسام في كل ان وانعدامها لوقت وجودها ومشاهدة
بقائها اي الاجسام بتجدد الامثال اي امثال الاجسام المنتفية
في كل ان يعني ان القول بان الاجسام لا تبقى زمنين وان مشاهدة بقائها
انما هو لمشاهدة تلك الامثال المتجددة وحدوثها شيا فشيا على الوجه
المذكور في الاعراض ليس بابعد من ذلك القول في الاعراض
حيث قلتم بانها لا تبقى وان مشاهدة بقائها امر موهوم اوجبه تجدد
الامثال المشاهدة والحاصل انه اذا كان كل من انعدام العرض والجسم
لوقت وجوده امرا ممكنا وكذا خلق الامثال المتعاقبة المتشابهة من كل وجه
في كل منهما حتى انه يتوهم من ذلك استمرار وجود ذلك العرض او ذلك الجسم
الذي وجد اولا لم يكن القول بذلك في الاجسام ابعد من القول به في
الاعراض فان يقال ان مشاهدة بقا الاجسام امر ضروري بل للقايل
ان يقول القول بذلك في الاجسام اولى من حيث ان المشاهد انما هو
الاعراض وانما تدرك الاجسام بواسطة مشاهدة الاعراض من الالوان
والاكوان والمقادير والاشكال لكن دلالتها عليها لما كانت ظاهرة جدا
لا خفا فيها بوجه عدت الاجسام مرئية بحيث يخفى كونها غير مرئية على العامة
وكثير من الخاصة وعلى هذا فدعوى الضرورة في العلم ببقا الاعراض المشاهدة

بقا الاعراض امر موهوم وان مشاهدة صح

اقرب من دعوى الضرورة في العلم ببقا الاجسام التي هي غير مشاهدة
هذا وفي شرح المقاصد امتناع بقا الاعراض على الاطلاق وان كان
مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقا
بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القايمة بالنفس
كالعلوم والارادات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقا الاجسام من
غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذلك وان كان كذلك باطلا فكذا
هذا انتهى واعلم ان ما ذكرناه من كون الاجسام غير مرئية انما هو مذهب
جمهور الحكما واما جمهور المتكلمين فعلى انها مرئية وان روية المقادير هي
روية الاجسام لانهم لا يثبتون الطول والعرض اعراضا قايمة بالاجسام
وتمام البيان ياتي في مبحث الروية ان شاالله تعالى ولما كان القول
ببقا الاعراض ربما يتوهم منه موافقة الفلاسفة في القول بقيام
العرض بالعرض وقد نفاه اكثر العقلا اشار الشارح الى دفع ذلك بقوله ردا
على الفلاسفة في استدلالهم على قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة
وبطها نعم نسلم لكم اي الفلاسفة في دعوى قيام العرض بالعرض
وكونه امرا ممكنا بسرعة الحركة وبطها اي الحركة حيث قالوا الحركة عرض
والسرعة والبطو عرضان مختصان بها اختصاصا ناعتا فبقا الحركة سريعة
وحركة بطية ولا معنى لقيام العرض بالعرض الا ذلك ليس هو اي تمسكم
بتام لانا نمنع كون السرعة والبطو عرضين لانهما امران اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج اذ ليس هنا اي في مقام وصف الحركة بالسرعة
او البطو شي موجود هو حركة وشي اخر موجود هو سرعة وشي اخر موجود
هو بطو بل هنا شي واحد موجود هو حركة مخصوصة بوصف اعتباري
هو السرعة او البطو وتلك الحركة المخصوصة يسمى على سبيل التعلق
بالنسبة اي بنسبتها الى بعض الحركات البطية بالنسبة اليها سريعة

وبسمي

وتسمى **بالنسبة الى البعض** من حركات اخر سريعة بالنسبة اليها **بطيئة**
يعني ان السرعة والبطو امران نسبيان لا بد في ثبوت كل منهما من
حركتين فلا توصف حركة بسرعة او بطو الا بالنسبة الى حركة اخرى
واذا كان كذلك فالحركة الواحدة بالشخص قد توصف بالسرعة والبطو
معا بالنسبة الى حركتين مختلفتين احداهما اسرع منها والاخرى
ابطا منها والامور المحققة الوجود في الخارج لا تختلف بالنسبة **وبهذا**
الذي ذكرناه من كون الحركة توصف بالسرعة والبطو بالنسبة الى
حركتين **تبين ان** كما تقوله الفلاسفة هاهنا غير سديد اذ **ليس
السرعة والبطو** على ما قررناه **نوعين مختلفين** بالتضاد **من
مطلق الحركة** يعني تبين بما ذكرنا ان الحركة ليست جنسا تحته نوعان
هما الحركة السريعة والحركة البطيئة **اذ الانواع الحقيقية** من الجنس
الحقيقي **لا تختلف بالاضافات** والنسب وانما تختلف بالاضافات
والنسب الانواع الاعتبارية التي لا تحقق لافرادها في الخارج وزيادة
الايضاح ان النوع الحقيقي مركب من الجنس والفصل ولا بد في تحققه
من تحقق جزئيه المذكورين والعلم بكون ذلك لا يختلف بالنسبة
والاعتبار من حيث التحقق والوجود ضروري وايضا الاختلاف بين
النوعين الحقيقيين ثابت على كل تقدير مستغن في ثبوته عن الاضافة
والنسبة فاذا فرضنا الحركة السريعة نوعا من مطلق الحركة حقيقيا تعين
ان تكون السرعة فصلا لها محقق الثبوت من غير توقف على نسبة ونحن
لا نعقل كون الحركة سريعة الا بالنسبة الى حركة اخرى ثم نعقل تلك الحركة
بعينها بطيئة بالنسبة الى حركة اخرى ثالثة ولا خفا في منافاة ذلك
للامر الثابت في نفسه وفي عبارة الشارح تسامح حيث اطلق النوعين
على السرعة والبطو فان **قيل** قد تقرر ان قيام العرض بغيره هو

الاختصاص الناعت ولا ريب في اختصاص السرعة بالحركة على الوجه المذكور
فتكون السرعة عرضا قايما بالحركة قلنا المفسر بالاختصاص المذكور
هو قيام العرض لا العرض والاختصاص الناعت اعم من الاتصاف بالعرض
والمعنى الاعتباري والمعنى المحقق الوجود الذي ليس بعرض كما في اتصاف
الباري تعالى بصفاته المقدسة فهو سبحانه ليس بعرض **ولا جسم**
لانه اي الجسم **متركب ومتحيز** باتفاق العقلا الا ان تركبه من الجواهر
الفردة عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الفلاسفة **وذلك**
اي التركب والتحيز **امارة الحدوث** والامكان اما التركب فلدلالته
على احتياج المتحيز الى الجزء والاحتياج مناف للوجوب الذاتي **ولا جوهر**
باتفاق المتكلمين والحكما **اما** كونه سبحانه وتعالى ليس بجوهر **عندنا**
وبالنسبة الى اصلنا **فلانه** اي الجوهر باصطلاحنا **اسم للجزء الذي لا
يتجزأ** كما سبق بيانه **وهو** اي الجزء المذكور **متحيز** باتفاق المتكلمين
وجزء من الجسم لان تركبه من الجواهر بالمعنى المذكور وهو ايضا اخس الاشيا
والله متعال ومنزه **عن ذلك** اي عن التحيز وعن كونه جزءا من جسم **واما**
كونه سبحانه ليس بجوهر **عند الفلاسفة فلانهم** اي الفلاسفة **وان
جعلوه** اي الجوهر **اسما للموجود لا في موضوع** مطلقا **مجردا كان**
الموجود لا في موضوع كالعقول والنفوس الناطقة **او متحيزا** كالاجسام
ومعنى لا في موضوع لا في محل يقوم للحال فيه لان المحل عندهم اما ان
لا يقوم الحال فيه ولا يقومه الحال فيه وهو حيز الجسم المتقوم بتشبيره
بالسطح الباطن من الحاوي او يقومه الحال فيه وهو الهيولى المتقومة
بالصورة الحالة فيها او يقوم الحال فيه وهو الموضوع المتقوم للعرض الحال
فيه فالموجود لا في موضوع وان كان نصا دقا بحسب الظاهر على القايم بذاته
وان لم يكن متحيزا **لكنهم** اي الفلاسفة **جعلوه** اي الجوهر بتسميته

المذكورين

المذكورين من اقسام الممكن القسيم للواجب واراد وابه اي بالجوهر
المفسر بالموجود لا في موضوع الماهية الممكنة القسيمة للعرض التي
اذا وجدت كانت اي تلك الماهية الممكنة لا في موضوع كما قالوا في
العرض انه الموجود في الموضوع وارادوا بذلك ان الماهية الممكنة
التي اذا وجدت كانت في موضوع ثم لم يريدوا بقولهم في تعريف
الجوهر انه الموجود لا في موضوع الاطلاق الذي يفهم من هذه العبارة
بحسب الظاهر اذ لو كان كذلك لما صح جعل الجوهر من اقسام الممكن
فان ظاهر هذا الاطلاق يشمل الواجب وانما ارادوا بالموجود الماهية
التي تكون معروضة للوجود والوجود زايد عليها عارضا لها بقرينة
جعل الجوهر من اقسام الممكن والموجود بهذا المعنى لا يشمل الواجب
قطعا لان وجوده عندهم عين ذاته غير زايد عليها والتلخيص
انه سبحانه ليس بجوهر على اصول الفلاسفة ايضا لان الجوهر عندهم
عبارة عن الماهية الممكنة التي تستغني في وجودها عن الموضوع وليس
قولهم في تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضوع على اطلاقه واما
اذا اريد بهما اي بالجسم والجوهر غير المعنيين المذكورين هاهنا
اللذين يجب تنزيهه سبحانه عنهما بان اريد بالجسم القايم بذاته
مطلقا مع قطع النظر عن التركيب والتحيز واريد بالجوهر الموجود لا
في موضوع مطلقا مع قطع النظر عن كونه ماهية ممكنة كما هو ظاهر
العبارة فانما يمتنع اطلاقهما اي الجسم والجوهر على هذا التقدير
المراد من معنييهما على الصانع تعالى ووصفه سبحانه بهما من
جهة عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق والاذن الشرعي فيه
لا من جهة المعنى لان الاطلاق القايم بذاته شامل للواجب وكذا
الموجود لا في موضوع كما هو ظاهر لكن اطلاق الاسما عليه سبحانه

توقيفي يعني متوقف على اذن الشرع فيه وقال المعتزلة والقاضي ابو بكر
من الاشعرية بعدم التوقيف ومحل الخلاف ما كان الباري سبحانه
موصوفا بمعناه ولا يوهم اطلاقه ما يمتنع في حقه سبحانه ولم يرد
باطلاقه شرعا اذن ولا منع فعدم ورود الشرع بالاذن في الاطلاق
مانع منه مع ان هاهنا مانعا اخر هو تبادر الفهم اي فهم السامع عند
اطلاقهما الى المتركب وهذا في اطلاق الجسم والى المتحيز وهذا
في اطلاق الجوهر والجسم ايضا وانما كان المتبادر ذلك لانه المشهور
من معناهما والغالب في الاستعمال وثم مانع ثالث وهو ذهاب الجسمية
الذين غلبت عليهم العامية والجهالية الى ان قالوا بالتحيز والجهة
والمقدار تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وذهاب النصارى الذين غلوا
في الكفر الى ان قالوا انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم يعني الوجود
والعلم والحياة واختلفوا في كفرهم هذا فصاروا طوايف ثلاثة
على ما هو مذكور في المطولات فالمجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم
عليه تعالى بالمعنى المحال عليه والنصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر
عليه سبحانه بالمعنى الممتنع عليه عقلا الذي يجب شرعا وعقلا
تنزيه الله تعالى عنه اي عن ذلك المعنى الذي اراده المجسمة
من اطلاق الجسم والنصارى من اطلاق الجوهر والحاصل انه لا يجوز
اطلاق الجسم والجوهر عليه سبحانه لامور ثلاثة الاول عدم الاذن
الشرعي الثاني كون الاطلاق موهما ما لا يجوز عليه سبحانه الثالث
التحاشي عن موافقة المجسمة والنصارى في مجرد الاطلاق فان
قيل اعتراضا على اطلاق القول بان الاسماء توقيفية اذا كان الامر
كما ذكر من توقف الاطلاق على اذن الشرع فيه فكيف صح شرعا اطلاق
الموجود واطلاق الواجب واطلاق القديم عليه تعالى اذ قد

اطلقها

اطلقها السلف من غير نكير ونحو ذلك الاطلاق كاطلاق صانع العالم وغيره
مما لم يرد به الشرع في كتاب ولا سنة قلنا في الجواب صح اطلاق
ذلك شرعا بالاجماع وهو اي الاجماع من الادلة الشرعية فيصح اسناد
الاذن في الاطلاق اليه وقد يقال في الجواب ايضا ان هذه الاسما
التي هي الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة حيث كان المفهوم
منها واحدا وان اختلفت الالفاظ واما لفظ الموجود فهو وان لم يكن
مرادفا لهذه الاسما لكن معناه لازم عقلي للواجب اذ هو الموجود
الذي وجوده من ذاته واذا ورد الشرع باطلاق اسم عليه سبحانه
بلغة من اللغات فهو اي ورود الشرع باطلاق ذلك الاسم اذن
من الشرع لنا باطلاق ما يرادفه اي ما يرادف ذلك الاسم الذي ورد
الشرع باطلاقه عليه تعالى سوا كان ذلك المرادف من تلك اللغة
التي ورد بها ذلك الاطلاق كما في الاسما المذكورة او كان المرادف من   ذلك صح
لغة اخرى كما في الاسم المرادف لاسم الله من اللغة الفارسية كخدا ي
فورود الشرع باطلاق اسم اذن باطلاق ما يرادفه واذن ايضا
باطلاق ما يلازم معناه اي معنى الاسم الوارد في الشرع اطلاقه
واذا كان كذلك فيجوز اطلاق الواجب والقديم عليه تعالى لان الشرع
ورد باطلاق اسم الله وكل من الواجب والقديم يرادفه فالاذن في
اطلاقه اذن في اطلاقهما وكذا الموجود معناه لازم لمعنى الواجب
وقد اذن في اطلاق الواجب بالوجه المذكور فالاذن في اطلاقه اذن
في اطلاق لازمه الذي هو الموجود وفيه اي الجواب الثاني نظر
من وجهين احدهما منع ترادف هذه الالفاظ اذ الاسم الشريف علم
الذات وان كان اصله الاله ومغايرة مفهومه لمفهومي الواجب والقديم
لا يحتاج الى البيان وكذا المفهومان الكليان متغايران والثاني

منع كون اطلاق المرادف اذنا في اطلاق مرادفه او اطلاق ما يكون معناه
لازما لمعنى اللفظ الماذون فيه اذ قد يكون ذلك المرادف او الذي
معناه لازما موهما ما يمنع الاطلاق بل قد يكون ذلك المرادف مشتركا
بين معنيين متنافيين لا يجوز احدهما عليه سبحانه بل نقول
من ادعى ان ذلك اذن فيما ذكر عليه البيان لكن قالوا الاخلاف في اطلاق
المرادف للاسم الماذون في اطلاقه من لغة العرب اذا لم يوهم ما لا يليق
عليه تعالى فالله تعالى ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور
اي ذي صورة حسية وشكل محدود يحيط به حد واحد او حدود
مثل صورة انسان او فرس او ملكا وغير ذلك تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وفي قوله مثل صورة انسان اشارة الى الرد على المجسمة القايلين
بذلك مع اختلافهم في الكيفية والكمية على التفصيل المذكور عنهم في المطولات
فالصورة والشكل كل منهما ممتنع عقلا عليه تعالى لان ذلك اي الصورة
والشكل من خواص الاجسام ولوازمها المساوية لها يحصل ذلك لها
اي للاجسام بواسطة الكميات المتصلة وهي المقادير القايمة بها
و بواسطة الكيفيات الجسمية القايمة بها ايضا و بواسطة احاطة الحدود
والنهايات بها كاحاطة الحد الواحد بالشكل الكري واحاطة الحدود
المتعددة بالمضلع على اختلاف اشكاله واذا كانت الصورة والاشكال
انما تحصل بواسطة الكميات والكيفيات والنهايات ولا خفا في كونها
اعراضا متغيرة وقد تبين انه سبحانه منزه عن ان يكون عرضا او متغيرا
فقد تبين تنزيهه سبحانه عنها وعلى تقدير كون الحدود والنهايات
امورا اعتبارية فلا يعقل ان يتصف بها غير المتحيز ولا محدود اي ليس
هو سبحانه بمحدود اي ذي حد ونهاية اي طرف لان ذلك من خواص
المتحيز ولا معدود اي ذي عدد وكثرة افرادا واجزا يعني انه تعالى

ليس

ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير الجوهرية او التعليمية وهو
معنى قوله ولا محدود ولا الكميات المنفصلة كالاعداد وهو معنى
قوله ولا معدود وهو اي كونه سبحانه وتعالى منزها عن ذلك ظاهر غني
عن تكرار البيان ولا متبعض ولا متجزئ لا متبعض اي ذي ابعاض ولا
متجزئ اي ذي اجزا وهما واحد اذ لا معنى لبعض الشي الا جزوه وبالعكس وجاز
ان يختلفا بالاعتبار ولا متركب منها اي من الاجزا او الابعاض المذكورة
بالقوة في قوله متبعض ومتجز من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب
للتقوى وذكر الاجزا والابعاض بالفعل انما هو في عبارة الشرح فلا يوصف
سبحانه بشي من ذلك لما في ذلك المذكور من العرض والجسم والجوهر والمصور
والمحدود والمعدود والمتبعض والمتجزي والمتركب من الاحتياج اي
احتياج كل منها في وجوده الى غيره واحتياج العرض الى المحل والجسم الى الاجزا
والحيز والجوهر الى الحيز والمصور الى المادة والمصور والمحدود والجهة
والمعدود الى الافراد والاحياز والمتبعض الى الابعاض والمتركب الى الاجزا
الى غير ذلك وهو سبحانه منزه عن مطلق الاحتياج المنافي للوجوب
الذاتي اذ الاحتياج مقتضى الامكان ومن خواصه كما ان عدم الاحتياج
مقتضى الوجوب ومن خواصه ولما كان القول بعدم التجزي مستلزما
للقول بعدم التركب اشار الله الى لطيفة متعلقة بتوجيه التصريح
ههنا اللازم بقوله فما له اجزا وهو الجسم فانه يسمى باعتبار تالفه
اي ذلك الذي له الاجزا منها اي من تلك الاجزا متركبا ويسمى باعتبار
انحلاله اي ما له الاجزا اليها اي من الاجزا متبعضا ويسمى ايضا
باعتبار الانحلال متجزيا واذا كان كذلك فالتنزيه بنفي الاجزا عنه تعالى
من حيث الانحلال ومن حيث التركب على وجه التصريح اهـ قال بعض الفضلا
لكن يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال ما منه التركب بخلاف

التبعض ولا متناه لان ذلك اي التناهي من صفات الكميات المتصلة والمنفصلة
التي هي المقادير والاعداد التي هي من خواص الممكنات وخصوصا
المقادير التي هي من خواص المتحيزات ولا يوصف سبحانه بالماهية
قال في التبصرة هذه اللفظة مما يستعمله الفلاسفة دون المتكلمين
مع انه لا اصل له يوجد في العربية الفصيحة اي لا يوصف بالمجانسة
للاشيا وانما كان الوصف بالماهية وصفا بالمجانسة لان معنى قولنا
في السوال عن الشي ما هو اذا كان لطلب الحقيقة دون الوصف او شرح
الاسم من اي جنس هو واي شي حقيقته المتركبة من الجنس والفصل
ولفظة الماهية انما اشتقت من قولنا ما هو الذي هو لطلب الحقيقة
والسوال عن جنس الشي واذا كان كذلك فمعناها المجانسة والمجانسة
وهي كون الشي من جنس الشي توجب التمايز اي امتياز كل من الامور
المشتركة في ذلك الجنس عن ساير المجانسات له في التعقل والوجود
بفصول مقومة يعني يمتاز كل مجانس عن جميع مشاركاته بفصل يختص به
مقوم له يصير به نوعا مركبا من ذلك الجنس المشترك والمختص وكل ما هو ذاتي الفصل
له واذا كان كذلك فيلزم من المجانسة التركيب ضرورة استلزامها
التمايز بالفصول المقومة ومقوم الشي ماله دخل في قوامه وتحقق
ذاته فظهر انه سبحانه يجب تنزيهه عن الماهية لانه منزه عن المجانسة
واما ما روي عن امامنا الاعظم ابي حنيفة رحمة الله تعالى عليه من قوله
له سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو فانه لم يثبت عنه وعلى تقدير ثبوته فمعناه
انه سبحانه يعلم نفسه وانه تعالى له اسما لا يعلمها الا هو اخذا من الدعا الماثور
عن النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اني اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك
او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب
عندك ان تجعل القران العظيم ربيع قلبي ونور بصري وجلا حزني وذهاب

همي

هي ولم يرد رحمه الله عليه بالماهية ما ذكر من معناها ههنا لامتناع ذلك
في حقه تعالى ولا يوصف بالكيفية المحسوسة بالحواس الظاهرة
من اللون والطعم والرائحة والكيفيات الاربع الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة او المحسوسة بالحواس الباطنة من اللذة والفرح
والغم والحزن وغير ذلك المذكور من الامور التي لا تليق بكماله تعالى
مما هو من صفات الاجسام المختصة بها وسمات الممكنات وبما
هو من توابع المزاج وهو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر
متصغرة الاجزا المجتمعة المماسة المنكسرة سورة كل من كيفياتها
الاربع وهي المذكورة انفا فهو سبحانه منزه عما هو من توابع المزاج
مطلقا سوا كانت تلك التوابع مختصة بذوات الانفس كالحنو والاشفاق
والاذعان ونحوها او كالطعوم والروايح وما اشبه ذلك وبما هو من
توابع التركيب وخواصه كالكلية والجزئية وكبر الحجم وصغره ولا يخفى
ان وجوب عدم اتصافه سبحانه بذلك لازم لانتفا الجسمية والتحيز
واثبت الفلاسفة اللذة العقلية له تعالى ونفاها المتكلمون ولا
يتمكن سبحانه من مكان باجماع العقلا من المتكلمين والحكما لان
التمكن الحاصل للمتمكن عبارة عن نفوذ بعد قايم بالمتمكن في بعد
اخر متوهم غير متحقق وهذا عند المتكلمين او بعد اخر متحقق وهذا
عند الفلاسفة يسمونه اي المتكلمون او الفلاسفة ذلك البعد المتوهم
او المتحقق المكان على ما سبقت الاشارة اليه والبعد عبارة عن
امتداد قايم بالجسم اذ لا امتداد للجوهر الفرد وايضا فلا وجود
للجوهر الفرد عند الفلاسفة المفسرين للبعد بما ذكر فضلا عن ان يكون
له امتداد اولا وهذا الامتداد القايم بالجسم هو المسمى عندهم بالجسم
التعليمي الذي يبحث في علم الهندسة عنه وعلم الهندسة من العلوم

التعليمية وانما سميت بذلك لانهم كانوا يبدؤون بها في التعليم **او البعد**
عبارة عن امتداد قايم **بنفسه** وكون البعد امتدادا قايما بنفسه انما هو
عند القايلين من الفلاسفة بوجود الخلا اي بان الخلا موجود والخلا
عبارة عن الفراغ الذي لا يشغله شاغل وهو عند المتكلمين عدم محض
ونفي صرف وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود غير مادي قايم بنفسه
لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم فهو مكانه والحاصل ان المكان عبارة عن
البعد المتوهم وهذا مذهب المتكلمين او البعد المحقق المجرد وهذا مذهب
بعض الفلاسفة وهاهنا مذهب ثالث وهو ما عليه جمهورهم ان المكان
هو السطح الباطن من الحاوي المتقدم بيانه فهو على مذهب المتكلمين
امر متوهم غير موجود وعلى مذهب الفلاسفة امر متحقق موجود لكنه غير
مادي على مذهب بعضهم وعرض مادي على مذهب جمهورهم وزيادة البيان
ان نقول قد اتفق الكل على ان الجسم الجوهري مالئ لمكانه والمكان مملو
به وان ذلك لا يكون الا بالملاقاة فتلك الملاقاة اما ان يكون بالتمام
بحيث اذا فرض جزء من المتمكن كان بازايه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان
بالكلية بان ينطبق البعد القايم بالجسم على البعد الاخر في اعماقه واقطاره
او لا تكون تلك الملاقاة بالتمام فتكون بالاطراف دون الاعماق بان
تحصل المماسة بين السطحين الظاهر من المحوي والباطن من الحاوي
فان كان الاول فالمكان هو البعد وهو اما متوهم لا وجود له وهو مذهب
المتكلمين او متحقق له وجود ولا يجوز ان يكون ماديا للزوم تداخل الاجسام
وهو مذهب بعض الفلاسفة وان كان الثاني فالمكان هو السطح الباطن
من الحاوي وهو مذهب جمهورهم وعلى هذا فهو عرض موجود قايم بالجسم
الذي هو الحاوي فان قيل اذا كان الخلا عدما محضا فما معنى كونه ممكنا
عند القايلين بذلك قلنا المراد بامكانه انه يمكن ان يكون الجسمان

بحيث

بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يلبسهما ثم فرّع على ما تقرر في امر
المكان على كل تقدير ان المتمكن في المكان مستلزم قطعا للامتداد والمقدار
والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لان ذلك من خواص الاجسام
لاستلزامه اي الامتداد والمقدار التجزي اي كون المتصف به ذا
اجزاء وابعاض وهذا الاستلزام معلوم بالضرورة فان قيل اعتراضا
على تفسير التمكن بنفوذ بعض في بعض من حيث كونه غير شامل لتمكن الجوهر
الفرد اذ لا يكون تمكنه في حيزه نفوذ بعد الجوهر الفرد الذي هو الجزء الذي
لا يتجزأ متحيز باتفاق المتكلمين فلا بد له من حيز ولا بعد فيه اي في
الجوهر الفرد بالضرورة وان لا اي وان لم يكن كذلك ما كان فيه بعد
لكان اي الجوهر الفرد متجزيا لان البعد هو الامتداد والامتداد مستلزم
للتجزي والتجزي هو كون الشيء ذا اجزاء ولا شيء من الجوهر الفرد كذلك قلنا
في الجواب عن ذلك التمكن من خواص الاجسام وحلول الجوهر في حيزه
لا يسمى تمكنا والجسم والجوهر وان اشتركا في التحيز والاحتياج الى الحيز
لكن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في اخر فيكون مختصا بالجسم فلا يوصف
به الجوهر اذ التمكن وهو الجسم الذي فيه بعد اخص من المتحيز
الصادق بالجسم والجوهر فكل متمكن متحيز ولا ينعكس لما ان الجوهر متحيز
ولا شيء منه بمتمكن لانه لا بعد فيه ولا امتداد له ولا يكون التمكن بدون
امتداد وانما كان المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز اعم من المكان مطلقا
فيكون المكان اخص منه مطلقا واذا كان المكان اخص كان التمكن كذلك
بالضرورة وانما كان الحيز اعم من المكان لان الحيز عند المتكلمين هو
الفراغ المتوهم الذي هو عدم مخصوص ممتدا كان او غير ممتد
الذي يشغله اي الفراغ شيء متحيز ممتد ذلك الشيء الشاغل كالجسم
او غير ممتد كالجوهر الفرد ولا يلزم من كون الشيء شاغلا الحيز ان يكون

متمكنا فيه بل قد يكون متمكنا اذا كان ذا بعد كما في الجسم وقد يكون ذلك
الشاغل للحيز غير متمكن فيه كما في الجوهر لانه لا بعد فيه وقد ظهر بذلك
ان المكان اخص من الحيز عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فهما بمعنى
واحد لانه لا متحيز عندهم الا وهو ذو بعد فما ذكر من استلزام التمكن
للامتداد المستلزم للتجزي دليل قطعي على عدم التمكن اي على
انه يمتنع في حقه تعالى الاتصاف بالتمكن ولكن لا يدل هذا الدليل
بخصوصه على عدم التحيز اذ نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما الدليل
القطعي الذي يستدل به على عدم التحيز وامتناع اتصافه تعالى
به فهو اي هذا الدليل انه سبحانه لو تحيز فاما ان يكون ذلك التحيز
في الازل بان لا يكون لذلك التحيز ابتدا فيلزم بالضرورة قدم ذلك
التحيز الذي هو به التحيز اذ التحيز بدون تحيز محال واللازم باطل
ضرورة قيام البرهان على انتفا قدم غيره تعالى فالملزوم مثله وهو
التحيز او لا يكون التحيز ازليا فيكون الحيز حادثا فيكون الواجب تعالى
على هذا محلا للحوادث اي محلا لان يتصف بالحوادث وليس المعنى
فيكون محلا للحيز لان المفروض ان الحيز هو المحل والتلخيص ان التحيز
في حقه محال لانه يلزم منه لا محالة احد محالين اما قدم الحيز او اتصافه
تعالى بالحوادث وايضا دليل اخر على عدم التحيز تقريره ان الحيز لا بد
ان يكون متناهيا لقيام البرهان على تناهي الابعاد موجودة كانت او
موهومة فاذا فرضنا تحيزه تعالى عن ذلك فلا يخلو اما ان يساوي
سبحانه الحيز المفروض فلا يزيد عليه ولا ينقص عنه او ينقص عنه
اي عن الحيز وعلى التقديرين فيكون سبحانه وتعالى عن ذلك متناهيا
ضرورة تناهي الحيز واتصافه تعالى بالتناهي محال او يزيد عليه
اي على الحيز فيكون سبحانه وتعالى عن ذلك متجزيا ضرورة تجزي

الاعظم

الاعظم مقدارا من غيره وقد تبيقنا امتناع تجزيه تعالى فان قيل ما
وجه اختصاص الوجه الثالث باستلزام التجزي قلنا لان المساواة
لا تستلزم ذلك لما تقدم من كون الجزاعم من المكان وبذلك تبين ايضا
عدم استلزام الوجه الثاني لذلك فليتأمل واذا لم يكن سبحانه في
مكان لما تبين من امتناع اتصافه تعالى بالتمكن لزم من ذلك قطعا
انه لم يكن عز وعلا في جهة من الجهات مطلقا لا في جهة علو
حسي ولا في جهة سفل ولا في جهة غيرهما اي غير العلو والسفل
فلم يكن في جهة يسار ولا يمين ولا خلف ولا امام لانها اي الجهات
لا تخلوا عن احد امرين اما حدود واطراف وذلك بان تكون اعراض للامكنة
قائمة بها لان الجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك او هي
نفس الامكنة لكن انما تكون امكنة باعتبار عروض الاضافة اي
اضافة الجهات الى شيء شاغل لها اذ لا معنى للجهة الا الفراغ المتصف
بالعلو مثلا وما دام فراغا لا يسمى مكانا فاذا عرضت له الاضافة
الى شيء شاغل له سمي مكانا فكون الجهات اطرافا للامكنة مذهب
الفلاسفة وكونها اذا عرضت لها هذه الاضافة امكنة مذهب
المتكلمين وبكل تقدير يجب تنزيهه تعالى عنها قطعا ضرورة ان الجهة
والمكان لا يكونان الا للاجسام وهو سبحانه منزه عن الجسمية ولا يجري
عليه سبحانه زمان يعني ان وجوده تعالى ليس زمانيا وهذا باتفاق
العقلا اما عندنا فظاهر لان الزمان عندنا لا تحقق له وانما هو عبارة
عن شيء متجدد معلوم يقدر به اي بذلك المتجدد شيء اخر
متجدد مجهول فاذا قيل مثلا متى يجي فلان يقال عند طلوع الشمس
وطلوع الشمس متجدد معلوم قدر به متجدد مجهول هو مجي فلان فلا
بد في ذلك من كون المخاطب عالما بذلك المتجدد الذي يراد به الابهام

عنده عن المسئول عنه وعلى هذا فالزمان تارة يكون طلوع الشمس وتارة
يكون مجي فلان كما اذا كان المخاطب عالما بمجي فلان غير عالم بطلوع الشمس
والله تعالى متعال عن التجدد فلا يكون وجوده زمانيا واما عند الفلاسفة
فلان الزمان عندهم عبارة عن مقدار الحركة اي حركة الفلك المحدد
للجهات وهو الاطلس وعند البعض عبارة عن نفس الحركة وهو على القولين
متحقق الوجود من جملة الاعراض وعن افلاطون انه جوهر قايم بنفسه
وارسطو والجمهور على انه المقدار المذكور والله تعالى منزه عن ذلك
اي عن ان يكون وجوده زمانيا على المذهبين والفلاسفة يقولون بان
وجود المجردات غير زماني وهي ممكنات فكيف بالواجب تعالى واعلم ان
معنى كون وجود الشي زمانيا انه لا يتصور تحققه الا في زمان ولا يخفى تحقق
وجود الواجب مع قطع النظر عن حركة الفلك ومقدارها وهذا لا ينافي ان
وجوده تعالى متحقق مع وجود الزمان اذا فرض وجوده واعلم ان ما ذكره
الامام النسفي المصنف هاهنا في التنزيهات على هذا الوجه التفصيلي
بعضه اي المذكور يغني عن البعض الاخر المذكور لاستلزامه اياه استلزاما
ظاهرا الا انه اي المصنف حاول في التنزيهات المشار اليها التفصيل
والتوضيح فلم يكتف في الافصاح عن المقصود على الوجه التام بدلالة
الالتزام تفصل واوضح فقضا الحق الواجب سبحانه الواجب ان يكون
في باب التنزيه عما لا يليق به تعالى على الوجه المذكور وفعل ذلك ايضا
ردا على الطايفة المشبهة الذين غلبت عليهم العامية والجهالة الى ان
شبهوه سبحانه بخلقه في التحيز والصورة والجهة وردا على المجسمة وهم
صنفان فان منهم من يطلق الجسم بمعنى الموجود والقايم بذاته على ما سبق
ذكره ومنهم من يطلقه بالمعنى الممتنع في حقه تعالى وضلال هو لا شديد
جدا بالنسبة الى الصنف الاخر على ما علم وردا على سايرفرق الضلال

والطغيان

والطغيان من اهل الكفر والعصيان كالنصارى القايلين بانه سبحانه
جوهر واحد اقانيم ثلاثة واليهود القايلين بالجهة والجسمية والكرامية
القايلين باتصافه تعالى بالحوادث تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا
فوقع الرد عليهم من المصنف بابلغ وجه من التفصيل واكده اذ لا يخفى
ان التفصيل ابلغ من الاجمال كما ان التصريح ابلغ اكد من الاكتفا بدلالة الالتزام
فلم يبال المصنف حيث كان غرضه ما ذكر بتكرير الالفاظ المرادفة
التي ذكرها في اثنا التنزيهات المذكوره كما في لفظ المتبعض والمتجزي
والتصريح اي ولم يبال بالتصريح بما علم من الكلام بطريق الالتزام
ودلالة على المرام تصرح بنفي لوازم الجسمية وخواصها من الصورة والتركب
والتجزي والتناهي ونحوه مع ان ذلك معلوم بطريق الالتزام من نفي
الجسمية ثم ان مبنى التنزيه تنزيهه تعالى عما لا يليق به تعالى من
الصفات السلبية التي ذكرت انما هو على انها اي الصفات المذكورة
تنافي وجوب الوجود بالذات فمهما ثبت انتفت وبالعكس وانما كانت
منافية له لما فيها اي من الصفات التي ذكرت على وجه السلب عنه تعالى
من شائبة اي امارة الحدوث اي حدوث المتصف بها ودليل
الامكان اي امكان من قامت به على ما اشرنا اليه من ذلك في اثناء
التقرير من قوله في توجيه سلب العرضية لانه اي العرض لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه الى اخر ما ذكرناه هناك ومبناه على ان الافتقار ينافي
الوجوب وكذا من سلب الجسمية من كون الجسم متركبا او متحيزا وذلك من
امارات الحدوث الى غير ذلك مما عرف تفصيله في محاله فالمبنى انما هو
على التنافي المذكور لا على ما ذهب اليه في الاحتجاج في هذا المقام على
هذا المرام المشايخ اي مشايخ المتكلمين المتقدمون من التمسكات
التي يظهر انها ليست بادلة قطعية بعد البحث عنها حيث ذهبوا في

في الاستدلال على نفي العرضية الى ان معنى العرض بحسب اللغة هو ما يمتنع
بقاوه واذا كان كذلك ثبت انه سبحانه ليس بعرض لانه لو كان كذلك لم
يكن باقيا واللازم باطل قطعا لامتناع العدم عليه تعالى فالملزوم
مثله واما الملازمة فلان معنى العرض بما ذكر بحسب اللغة ولا يخفى
ان كون العرض هل يبقى او لا حكم عقلي لا يصح التمسك فيه بالوضع اللغوي
قطعا لانه لو وضع لفظ العرض لما يمكن بقاوه لا يكون ذلك منافيا
لقيام البرهان على ان التابع في التحيز لغيره لا يبقى زمنين وايضا
فدلالة اللغة على ان العرض لا يبقى انما هي دلالة على انه لا يستمر بقاوه
وهو غير محل النزاع كما هو ظاهر فظهر ان هذا الدليل ليس بقطعي قطعا
بخلاف ما استدل به الشارح على هذا المطلوب فانه قطعي لمنافاة
الافتقار والاحتياج للوجوب وذهبوا في الاستدلال على نفي الجوهرية
الى ان معنى الجوهر بحسب اللغة ايضا هو ما يتركب عنه غيره اي يتركب
عنه متحيز فلا يجوز ان يكون سبحانه جوهرا اذ لو كان كذلك لتركب عنه غيره
وهو محال ضرورة انه يكون جزاءه فينبغي سلب الجوهرية عنه تعالى على هذا
انما هو المدلول اللغوي المفهوم من قولهم فلان يجري على مشاكلة جوهره
اي اصله الذي يتركب منه وهذا الثوب جوهري الاصل وكون ذلك لا
يفيد اليقين غني عن البيان بل في كون ذلك هو المفهوم من اللغة نظر
ظاهر وذهبوا في الاستدلال على نفي الجسمية الى ان معنى الجسم في اللغة
ما يتركب هو اي الشيء المتركب عن غيره اي غير ذلك الشيء المعبر عنه بما
واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون سبحانه جسما لانه يلزم منه ان يتركب عن
غيره وهو محال وكون وكون معنى الجسم ما ذكر انما هو بدليل قولهم اي اهل
اللغة هذا اجسم من ذلك الجسم وقد علمت سابقا ان ذلك من
الجسامة التي هي صفة مبدا الاشتقاق لاسم الجسم الذي هو اسم جنس

جامد

جامد قالوا في الاستدلال على نفي التركيب ان الواجب لو تركب لكان
ذا اجزا فاجزاوه تعالى عن ذلك اما ان يتصف كل منها بصفات الكمال
من العلم والقدرة ونحوها فيلزم من ذلك تعدد الواجب لذاته
بحسب تعدد الاجزا المفروضة وتعدد الواجب محال او لا تتصف
الاجزا المذكورة بصفات الكمال المشار اليها فيلزم من ذلك النقص
اي اتصاف الاجزا به اذ انتفا صفة الكمال عن الشي مقتض لاتصافه
بالنقص و يلزم من ذلك ايضا الحدوث اي كونها حادثة ضرورة منافاة
النقص وجوب الوجود اذ الكمال من خواص الواجب كما ان النقص من خواص
الحادث وايضا استدلوا على انتفا الصورة والشكل والكيفية عنه تعالى
بانه لو اتصف بذلك في الجملة فلا يخلو اما ان يكون سبحانه وتعالى
عن ذلك على جميع الصور وجميع الاشكال وجميع الكيفيات يعني
اما ان يكون متصفا بجميع ذلك فيلزم من الاتصاف المذكور اجتماع
الاضداد وهو محال بالضرورة فملزومه محال واما الملازمة فبينة
لما بين الحرارة والبرودة والكرية والتضليع من التضاد البين الى غير
ذلك او يكون سبحانه على بعضها اي بعض الصور والاشكال والكيفيا
وهي اي هذه الامور المذكورة التي وقع الترديد فيها بين الاتصاف
بجميعها او بعضها مستوية في افادة المدح والنقص يعني انها على
السوا من حيث انها صفات مدح او نقص فسوا قلنا انها دالة على كمال
المتصف بها او نقصه هي في ذلك متساوية ضرورة ان الكلام انما هو
في الامور المذكورة من هذه الحيثية والا فالامور التي يترجح بعضها
على بعض من حيث المدح والنقص يختص بنظر اخر وكذا هي مستوية في
عدم دلالة المعجزات التي يستدل بها في اثبات الصانع وصفاته
عليها اي على ثبوتها له تعالى اي الامور المذكورة والحاصل ان

هذه الامور التي استدلوا على انتفائها عنه تعالى لبس الكلام فيها لان
حيث انها متساوية فيما ذكر من الدلالة على المدح والنقص ولون المحدثات
غير دالة على ثبوتها او ثبوت شي منها له تعالى وغير دالة ايضا على انتفائها
وانتفا شي منها عنه تعالى اذ لا نزاع في ثبوت ما دلت المحدثات على
ثبوته وانتفا ما دلت على انتفائه وكذا الامور المتفاوتة بالمدح والنقص
ما كان منها صفة مدح وكمال فهي ثابتة له تعالى وما كان منها صفة
نقص فهي منتفية فما عداها من الامور مستوفية فيما ذكر فلا بد في
الاتصاف ببعضها دون البعض الاخر من مرجح ضرورة ان ترجيح احد المتساويين
على الاخر من غير مرجح محال واذا كان كذلك فيفتقر المتصف بذلك البعض
الى مخصص يخصصه بالاتصاف المذكور ليكون الترجيح بذلك المخصص
ولا يخفى انه يدخل بواسطة ذلك الافتقار تحت قدرة الغير المفروض
كونه مخصصا ومرجحا لبعض الصفات المتساوية على البعض الاخر فيكون
ذلك المفتقر حادثا ضرورة افتقاره الى غيره واحتياجه اليه في ثبوت بعض
تلك الصفات له واللازم باطل ضرورة انه سبحانه قديم بالذات فالملزوم
باطل وهو كونه سبحانه على بعض تلك الصفات وهذا بخلاف الصفات
المقدسة الثابتة له سبحانه مثل العلم والقدرة والحياة والارادة
فانها اي هذه الصفات الشريفة صفات كمال ومدح غير منافية لوجوب
الوجود تدل الامور المحدثات بواسطة حدوثها المحوج لها قطعا
الى محدث متصف بهذه الصفات على ثبوتها اي ثبوت هذه الصفات
له تعالى على ما ياتي بيانه واضدادها اي اضداد هذه الصفات
التي دلت المحدثات على ثبوتها صفات نقص ضرورة ان ضد العلم
الجهل والقدرة العجز الى غير ذلك لا دلالة للمحدثات على ثبوتها
له تعالى بل تدل قطعا على انتفائها ضرورة دلالتها على ثبوت اضدادها

من

من العلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات المقدسة فالمشايخ لما استدلوا
على انه سبحانه لا يجوز ان يتصف ببعض تلك الامور للزوم الترجيح
من غير مرجح او الافتقار الى المرجح المستلزم للحدوث استشعروا
للاعتراض بانهم قد اثبتوا له تعالى هذه الصفات المخصوصة
وهي بعض من مطلق الصفات في الجملة فيلزم هاهنا ما يلزم
هناك فاجابوا بما حاصله ان الصفات المثبتة له تعالى صفات
كمال واضدادها صفات نقص فليست مستوية في المدح والنقص
حتى يلزم من اثبات بعضها احد المحالين المذكورين وان اعترض عليهم
ايضا بانه جاز ان يكون هناك صفات كمال اخر سوى هذه فاثبات
هذه دون تلك اثبات بعض الصفات المستوية في افادة المدح
اجابوا بانها وان كانت مستوية في كونها صفات كمال لكنها متفاوتة
من حيث دلالة المحدثات فان تلك الصفات لم تدل عليها المحدثات
بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات دلت على ثبوتها
له تعالى والحاصل ان الشارح لم يتمسك في هذه التنزيهات
بهذه الادلة التي تمسك بها المشايخ المشار اليهم لانها اي الادلة
التي ذهبوا اليها المذكورة تمسكات ظنية ضعيفة لا يليق
التمسك بها في الاسئلة لا على المطالب اليقينية عموما فكيف
في الالهيات فهذه التمسكات توهن عقايد الطالبين الذين
مطلوبهم العلم اليقيني بهذه المطالب فاذا اخذوها عن هذه الادلة
كان اعتقادهم اياها اعتقادا ضعيفا لانه غير جازم وان فرضناه
جازما فانه قابل للزوال بالتشكيك وتوسع اي التمسكات
المذكورة مجال المبتدعة واهل الضلال والاهوا الطاعنين في
هذه التنزيهات من المشبهة والمجسمة ونحوهم اذ لهم ان يوسعوا

القول حينئذ في رد هذه التنزيهات ببيان ضعف ادلتها المذكورة زعما منهم اي من الطاعنين ان تلك المطالب الالهية العالية وهي التصديق بانه سبحانه منزه عن الاتصاف بالعرضية والجسمية ونحو ذلك من الامور المفصلة سابقا التي يمتنع اتصافه تعالى بها لم تقم عليها الادلة القطعية وانما هي مبنية اي التنزيهات المعبر عنها بالمطالب العالية على امثال هذه الشبه الواهية التي هي هذه التمسكات الضعيفة المذكورة وقد علمت وجه نظر في الطعن الى هذه التمسكات فيما يتعلق بنفي العرضية والجوهرية والجسمية واما التمسك في التنزيه عن التركب بانه سبحانه لو تركب الخ ما ذكر فوجه ضعفه منع لزوم تعدد الواجب لذاته على تقدير اتصاف كل جزء بصفات الكمال ومنع لزوم النقص والحدوث على تقدير كون كل جزء على الانفراد غير متصف بذلك وانما يلزم ذلك من عدم اتصاف مجموع الاجزاء بذلك تعالى الله ان يكون ذا اجزاء واما التمسك في التنزيه عن الصور والاشكال والكيفيات بانه تعالى لو كان على جميعها لزم اجتماع الاضداد او على بعضها لزم الافتقار الى مخصص فوجه ضعفه اذ يقال جاز قيام مجموعها بمجموع الاجزاء على سبيل انقسام الاحاد على الاحاد فلا يلزم اجتماع الاضداد في المحل الواحد وان يكون ذلك المخصص هو اقتضاء الذات فلا يكون غيرا فلا يلزم الدخول تحت قدرة الغير واما التمسك في التنزيه عن هذه الامور فانها منافية للوجوب قطعا فقوي قطعي يقوي عقائد الطالبين ويضيق مجال الطاعنين بل يدفع شبه المبطلين واحتج الخصم المخالف لاهل الحق في هذه التنزيهات على باطل دعواه بالنصوص الظاهرة من الكتاب والسنة في الجهة اي في الدلالة على ثبوت الجهة والجسمية اي كونه تعالى

عن

عن ذلك جسماً والصورة اي الشكل والجوارح اي الاعضا وهذه النصوص
نحو وجا ربك • على العرش استوى • يوم يكشف عن ساق • يد الله فوق
ايديهم خلق الله ادم على صورته • وفي حديث الجارية اين الله الى غير
ذلك واعلم ان للنص اطلاقين احدهما مطلق الدليل النقلي ظاهرا
او ماولا محتملا كان او مفسراً الجاري الاجسام واستعمال النص هاهنا
انما هو بالنظر الى هذا الاطلاق والاطلاق الثاني هو ما ازداد وضوحا
على الظاهر في الدلالة بحيث يسقط معه ذلك احتمال غير المدلول فتكون
دلالته عليه قطعية فالنص بهذا المعنى قسيم للاقسام المذكورة
فلا شي من الظاهر مثلا بنص وبالمعنى السابق شامل لها ولهذا وصفه
بالظهور والا فلا نص بالمعنى الثاني فيما ذكر بالاجماع واحتج ايضاً
بالمعقول على زعمه بان كل موجودين مطلقا فرضا اي فرض
وجودهما لا بد ان يكون احدهما اي احد الموجودين المفروضين
متصلا بالاخر اي مماساله يعني لا بد ان يكون بينهما ايضا ف
بحيث يتماسان او يكون منفصلا عنه اي عن الاخر بان يكون مباينا
له في الجهة فيكون كل واحد منهما في جهة غير جهة الاخر والله تعالى
ليس حالا في العالم ولا محلا للعالم وهذا مقطوع به ويلزم منه انه
لا يكون سبحانه متصلا بالعالم ولا مماساله فبطل بالقسم الاول فتعين
الثاني بنا على هذا الانفصال المدعى كونه حقيقيا فيكون سبحانه
على ذلك التقدير مباينا للعالم في الجهة فيكون في جهة غير جهة العالم
التي هو فيها اذ لا نزاع في وجوب وجوده تعالى وفي كون العالم
موجودا او في عدم التماس فتلزم الجهة وكل ذي جهة متحيز فيتحيز
تعالى عنده لكن التحيز يستلزم الجسمية او الجوهرية فيكون
سبحانه وتعالى عن قول المبطلين جسما او جز جسم وهو الجوهر

الفرد وباطل ان يكون جزا اسم لانه احقر الاشيا فيجب التنزيه عنه باتفاق
العقلا فيتعين على زعمهم الباطل كونه جسما مصورا متناهيا اذ
كل جسم شانه ذلك ويجوز ان يريدوا بجزء الاسم غير ما ذكر مضافا
الى جهالاتهم فيكون قوله مصورا شاملا لكل من الجسم وجزيه والا
فالجوهر الفرد لا شكل له فلا صورة له والوجه هو الاول والجواب
عن هذه الشبه الباطلة والاوهام الكاذبة ان ذلك الحصر المذكور
والانفصال المدعى وهم محض وتخيل باطل اذ يجوز جزما ان لا يكون
احد الموجودين متصلا بالاخر ولا منفصلا عنه وليس هناك انفصال
حقيقي ولا سيّما خلوقطعا والمصحح للاتصاف بالاتصال والانفصال
المستلزم للجهة انما هو التحيز وقد قام البرهان القطعي اليقيني على
امتناعه عليه تعالى بل قد اثبت الحكما وجود جواهر غير متحيزة
اصلا واجمعوا على انها غير متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه ولا داخلة
فيه ولا خارجة عنه لان المصحح لما ذكر انما هو التحيز والجسمية وهذه
الجواهر ليست اجساما ولا اعراضا والمتكلمون وان منعوا وجودها
ففي حكايته ذلك عن الحكما زيادة استيضاح على دعوى المبطلين من
المشبهة والمجسمة من الحصر المذكور وكونه باطلا وان الغباوة غلبت
عليهم حتى قصرت افهامهم عن ادراك العقليات بل ربما استهجنوها
كما قيل ، يزري الغباوة من اسيادها صمم ، كما تضر رياح الورد
بالجعل ، ومن ثم قيل ان الوهميات تلتبس بالاوليات كما تقدمت
الاشارة اليه في مباحث النظر فهولا الطغام دليلهم على مدعاهم
انما هو وهم محض وحكم على غير المحسوس المجرد عن المادة المبرا عن التحيز
والصورة الحسية باحكام المادي المحسوس المتحيز المصور
ذي الشكل والمقدار وهي احكام مالوفة للنفس بواسطة اخذ

الوهم

الوهم اباها من الحس وحكمه على غير المحسوس لها حكما باطلا وتخرصا فاسدا اذ الوهم متولد من الحس فلا يدرك الا الموجودات المادية فاذا اثبت العقل موجودا غير مادي كان الوهم مترددا بين ان ينفيه اصلا وان حكم عليه باحكام المحسوس ولولا ان الله تعالى كفانا باشراق العقل شر ظلمة الوهم لعم الفساد وعظم العناد والله الموفق للرشاد واشار الشارح الى الجواب عما استدلوا به من السمعيات بقوله والادلة القطعية العقلية المعتبرة لليقين المتقدم بيانها قائمة على ثبوت هذه التنزيهات المذكورة سابقا على وجه التفصيل فيجب ان لا يعمل في هذا المقام بظواهر هذه النصوص الظنية الدلالة اذ يلزم من ذلك رفع القطعي بالظني وهو محال ويجب ان يفوض هذه النصوص التي استدلوا بها من حيث المراد بها الى الله تعالى فلا نؤول بمعان اخر وربما نؤمن بها على الاجمال ايثارا للطريق الاسلم الوافي بالسلامة من الخطا في الاعتقادات واعمالا لمذهب السلف في الوقف على الا الله او تاول هذه النصوص تاويلات صحيحة موافقة لما ادت اليه الادلة القطعية على ما عليه المتاخرون وهم نعم الخلف من التاويل ميلا الى الوقف على والراسخون في العلم دفعا لمطاعن الجاهلية القايلين بان المراد الظواهر فان لم نذكر لهذه النصوص معانيها طعنوا ايا بالتعليل لقصورهم عن ادراك الحكمة في ايراد المتشابه وجذبا لضبع المدعين للحق الطالبين للعقايد الصحيحة القاصرين عن ادراك الحكمة المذكورة لانهم اذا اشكلت عليهم الظواهر خيف عليهم تزلزل العقايد فاذا اولت النصوص المشكلة بالمعاني المناسبة للاصول القطعية المذكورة في كتب التفسير والحديث

ومطولات الكلام سكنت عقايدهم وارتفعوا عن حضيض الاشتباه
فيكون التاويل سلوكا للسبيل الاحكم وقد عرف بذلك معنى قولهم
مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف احكم ولا يشبهه سبحانه وتعالى
شي من جميع الممكنات عرضا كان او جوهرا او جسما ماديا كان او
مجردا اي لا يماثله شي منها قال تعالى ليس كمثله شي اما اذا اريد
بالمماثلة المنفية عنه تعالى الاتحاد اي اتحاد الموجودين في الحقيقة
بان تكون حقيقتهما واحدة وهما متشاركان في تمام الماهية كما في
اتحاد حقيقة زيد وعمرو بالانسانية فظاهر جدا نفي المماثلة
عنه سبحانه بهذا المعنى على ما هو الحق اذ منافاة ذلك لوجوب
الوجود بالذات بينة خلافا لبعض قدما المتكلمين القايلين
بان ذاته تعالى انما تمتاز عن ساير الذوات باموراربعة وجوب
الوجود والحياة والعلم التام والقدرة التامة وبعضهم بالالاهية
الموجبة لهذه الاربعة والحق ما عليه الاشعري والمحققون والحكما
ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لساير الذوات فهو سبحانه منزه
عن المثل واما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون الشيين الموجودين
بحيث يسد احدهما مسد الاخر وينوب منابه سوا اتحدا في
الحقيقة اولا اي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الاخر فالمماثلة
بهذا المعنى ايضا منفية عنه تعالى اما كونها ممتنعة في حقه
سبحانه وتعالى بالمعنى الاول فلان شيا من الموجودات يمتنع
ان يشاركه في الحقيقة واما كونها ممتنعة بهذا المعنى فلان شيا
من الاشيا كلها اي الموجودات الممكنة لا يسد مسده سبحانه
وتعالى في شي من الاوصاف التي هو سبحانه متصف بها فان
اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك من الارادة والكلام

والحياة

والحياة ونحوها اجل واعلا مما في المخلوقات من الصفات المسماه بهذه
الاسما ولا مشاركة بين الصفتين الا في مجرد الاطلاق اللفظي
والتباين ثابت بينهما بحيث لا مناسبة ولا مشابهة بينهما
اي بين الصفات العالية والصفات السافلة ومن البين ان
الادني لا يسد مسد الاعلى فلا مماثلة بين الواجب والممكن قال
في البداية ايضاحا لهذا المعنى وتحقيقا له ان العلم منا لا يماثل
علم الباري ولا يناسبه لان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث
مسبوق بالعدم وجايز الوجود لا واجبه ويتجدد في كل زمان
لانه عرض فلا يبقى زمنين فلو اثبتنا العلم صفة لله يعني فلو تكلمنا
في صفة العلم الثابتة لله في نفس الامر فبينا ذلك بدليل لكان
ذلك العلم الثابت صفة لله تعالى موجودا ازلا وابدا وصفة ثابتة
مستمرة البقا وقديما لا ابتدا لوجوده وواجب الوجود للذات
المقدسة على ما سبق تقريره ودايما وجوده من الازل الى الابد
اي لا ابتدا لوجوده ولا انتها وليست من والى هاهنا لابتدا الغاية
وانتهايها كما هو ظاهر واذا كان كذلك فلا يماثل علمه سبحانه
علم الخلق بوجه من الوجوه ولا يشابهه في صفة من الاوصاف
والحاصل انه تعالى لا يماثله شي من خلقه لا في الذات ولا في شي
من الصفات هذا كلامه اي صاحب البداية وقد صرح صاحب
البداية ايضا بان المماثلة عندنا انما تثبت بين الشيين
بالاشتراك اي باشتراكهما في جميع الاوصاف بان يثبت لكل
منهما من الاوصاف ما يثبت للاخر حتى لو اختلفا في وصف واحد
بان ثبت لاحدهما وصف لم يثبت للاخر او ثبت له ضده انتفت المماثلة
بينهما فلا يكون واحد منهما مماثلا للاخر وظاهر كلام صاحب البداية

محل نظر اذ قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه ظاهر ان المماثلة تحصل بالاشتراك في وصف واحد وهو مناف لما صرح به هاهنا وقال الشيخ الامام ابو المعين النسفي رحمه الله تعالى في كتابه التبصرة تبصرة الادلة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه اي زيد عمرا فيه اي في الفقه ويسد مسده اي زيد مسد عمرو في ذلك الباب اي ذلك النوع الذي هو الفقه افتاء وتدريسا ونحو ذلك وان كان بينهما اي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة كما اذا كان زيد اصوليا منطقيا وعمرو لغويا نحويا واحدهما مولى والاخر عربيا وما تقوله الاشاعرة من انه لا مماثلة بين شيئين الا بالمساواة اي تساوي كل منهما للاخر من جميع الوجوه بان يشتركا في جميع الاوصاف فاسد على ما هو الظاهر من العبارة وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال في بيان حكم الربويات الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي لا تبيعوا الحنطة بالحنطة الا اذا كان احد العوضين مثلا للاخر في مقداره الكيلي فالنبي عليه السلام اطلق المماثلة واراد بها الاستوا اي استوا العوضين من الحنطة في الكيل لا غير الكيل لجواز بيع المثل بالمثل كيلا وان تفاوت الوزن بان كان احد العوضين المذكورين اثقل وزنا من الاخر وان تفاوتا ايضا في عدد الحبات والصلابة والرخاوة والسمرة والحمرة والتدوير والاستطالة والصنفية الى غير ذلك والحاصل اتفاق الشرع واللغة على اثبات المماثلة بين الشيئين مع تفاوتهما واختلافهما في الاوصاف الكثيرة اذا اتفقا ولو في وصف واحد قال الشارح والظاهر الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام الاشعرية

الاشعرية م

ان الا

انه لا مخالفة بين ما قاله الاشعرية وما قاله صاحب التبصرة لان
مراد الاشعري بالمساواة المذكورة المساواة في جميع الوجوه بين
الشيئين فيما به المماثلة اي في الوصف الذي يشترك فيه وتعتبر
فيه تماثلهما فيكون احد الشيئين مثلا للاخر اذا اشتركا في وصف
وكان بينهما مساواة في جميع الوجوه في ذلك الوصف المشترك بين
الموصفين وان تخالفا في كثير من الاوصاف على ما سبق بيانه وهذا
كالكيل المذكور مثلا اذ هو الوصف المشترك بين الموصفين فتعتبر
في تماثلهما تساويهما فيه من جميع وجوهه وكذا الوصف الفقه وصف
مشترك بين زيد وعمرو فيشترط في تماثلهما تساويهما من جميع الوجوه
وعلى هذا التوجيه ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية المذكور انفا
من التصريح بانه لا بد في المماثلة من الاشتراك في جميع الاوصاف
والا اي وان لم يحمل كلامهم على ذلك فاشتراك الشيئين المفروض تماثلهما
في جميع الاوصاف وتساويهما اي مساواة كل منهما للاخر من جميع
الوجوه الشاملة للصفات النفسية والمعنوية وغيرها يرفع التعدد
بين ذينك الشيئين بالكلية فيعود ذلك الحكم على موضوعه بالنقض
اذ المماثلة تقتضي التعدد والاشتراك المذكور يقتضي عدم التعدد
واذا كان كذلك فيلغوا الحمل على الظاهر فيجب صرفه عنه بالحمل على
الوجه المذكور لتعينه صونا لكلام الايمة من الالغاء الصفات النفسية
عند المتكلمين هي التي تدل على الذات دون معنى زايد عليها والمعنوية
هي التي تدل على معنى زايد على الذات واذا احمل معنى المماثلة
على الاشتراك في جميع الوجوه على جهة التساوي فيهما استلزم ذلك
عدم التعدد كما تقرر فكيف يتصور التماثل او يمكن حصوله على ذلك
التقدير والحال انه يستلزم التعدد والاثنينية بالضرورة ولا

يخرج عن علمه سبحانه وقدرته شي فلا يخرج عن علمه شي من الاشيا كلها على
الاطلاق كليا كان او جزييا موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا
ولا يخرج عن قدرته شي من جميع الممكنات وانما كان كذلك لان الوجوب
بالذات يستلزم الكمال وانتفا النقص مطلقا ومن ضرورة ذلك ثبوت
العلم التام والقدرة الشاملة فلا يخرج عن علمه شي لان الجهل بالبعض
من الاشيا المذكورة نقص ولا يخرج عن قدرته شي من الممكنات لان الوجوب
الذاتي ينافي ذلك او لان العجز عن البعض منها نقص وقد علمت
وجوب التنزيه عنه وايضا فالجهل بالبعض والعجز عن البعض فيه افتقار
يلزم المنصف بهما من حيث اختصاص علمه وقدرته بذلك البعض
الاخر الى مخصص يقتضي اختصاص العلم والقدرة ببعض الاشيا دون
بعض اذ جميع الاشيا مستوية بالنسبة الى تعلق العلم وجميع الممكنات
متساوية بالنسبة الى تعلق القدرة والترجيح بدون المرجح محال ولا يعقل
اقتضا الذات المقدسة صفة تتعلق بالبعض من جميع ما يصلح للتعلق
دون البعض الاخر فيلزم الافتقار الى مخصص خارج وهو محال فيجب
التنزيه عنه ويلزم من ذلك قطعا انتفا ملزومه وهو الجهل بشي او
العجز عن ممكن مع ان النصوص القطعية المفيدة لليقين كما تفيده
الادلة العقلية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فثبت المطلوب
عقلا ونقلا فهو سبحانه بكل شي عليم وهو عام غير مخصوص قطعا
وقد صرح علماونا بان دلالة الكلام العام قطعية وهو على كل شي قدير
وقد اشار المصنف بذلك الى الرد على فرق الضلال وبين الشارح ذلك
بقوله لا كما تزعم الفلاسفة والمراد جمهورهم لانه نقل عن افلاطون
موافقة اهل الحق في ذلك انه سبحانه لا يعلم الجزييات من حيث هي
جزييات وانما يعلم الكليات فيعلم الجزييات على وجه كلي وهذه احدى

المسايل

المسايل التي كفر بها الفلاسفة و لا كما تزعم الفلاسفة ايضا انه سبحانه
لا يقدر على ايجاد اكثر من واحد بناء على ما ادعوه من ان الواحد الحقيقي
وهو الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه كلها حقيقيها واعتباريها لا يمكن
ان يصدر عنه اولا الا واحد وان جاز ان يصدر عنه ثانيا اكثر من واحد
بالواسطة واستيفا القول في ذلك لا يليق بهذا الكتاب و لا كما تزعم
الدهرية انه سبحانه لا يعلم ذاته وشبهتهم الواهية في ذلك ان العلم
نسبة بين شيئين ونسبة الشي الى نفسه محال والجواب ان العلم
صفة حقيقية ذات نسبية لا نسبة محضة ولا يمتنع نسبة الصفة الى
الذات و لا كما يزعم النظام واتباعه انه سبحانه لا يقدر على خلق
الجهل والقبيح نحو الكذب والظلم وساير القبايح زعما منه ان القدرة
على خلقها نقص وهو سبحانه منزه عنه والجواب ان النقص انما هو العجز
عن الممكن وايضا فلا يقبح شي بالنسبة الى فعله تعالى لانه تصرف
في خالص ملكه وايضا فالقدرة على ذلك لا تنافي امتناع صدور
ذلك عنه على مدعاه نظرا الى وجود الصارف عن ايجاده وعدم
الداعي اليه و لا كما يزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه
انه سبحانه لا يقدر على ايجاد مثل مقدور العبد من افعاله
الاختيارية ومعنى ذلك ان فعله سبحانه لا يماثل فعل العبد حتى
لو حرك سبحانه جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل
الحركتان وبنى ذلك على ان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع
والله تعالى منزه عن ذلك والجواب منع الحصر المذكور اذ للعبد
افعال مباحة لمصالحه الدنيوية ولو سلم الحصر فهذه الامور الممتنعة
في حقه سبحانه ليست من لوازم ماهية الفعل وانما تلحقه بحسب قصد
العبد وداعيته فلا ينتفي التماثل بين فعل الله سبحانه وفعل العبد

بانتفاء هذه الامور اللاحقة لفعل العبد عن فعله تعالى ولا كما تزعم عامة
المعتزلة وهم ابو علي الجبائي واتباعه انه سبحانه لا يقدر على نفس
مقدور العبد لامتناع اجتماع موثرين على اثر واحد والجواب
انه لا موثر الا قدرة الله تعالى في جميع العالم اعيانا واعراضا ولا تاثير
لقدرة العبد في وجود فعله وسياتي ايضاح ذلك ان شاء الله تعالى
ولما كان اتصافه سبحانه وتعالى بكونه حيا عليما قادرا مريدا الى
اخره متفقا عليه وانما موضع الخلاف مبادي هذه الصفات التي يطلق
عليها ايضا لفظ الصفات لان الصفة تقال على ما يحمل بالمواطاة كالعالم
وعلى ما يحمل بالاشتقاق كالعلم فلا نزاع في انه تعالى حي عالم قادر وانما
النزاع في هذه الصفات التي هي الحياة والعلم والقدرة ونحوها
فاثبتها اهل السنة موجودة قديمة متعددة قايمة بذاته تعالى ونفاها
الفلاسفة والمعتزلة اشار الى ذلك بقوله وله سبحانه صفات ثبوتية
ذاتية وهي عند جمهور الاشعرية سبعة وعند الماتريدية ثمانية
وعند قدماء المتكلمين من الحنفية اكثر من ذلك على ما سياتي بيانه
وصفاته تعالى بالمعنى المذكور ثابتة قطعا لما ثبت بالاتفاق
من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك من الصفات الباقية وهي متكلم
مريد سميع بصير مكون وهذه الصفة ثابتة عند الماتريدية
خلافا للاشعرية ومعلوم ان كلا من ذلك يعني ان كل صفة من هذه
الصفات المشتقات التي هي العالم والقادر الى اخرها يدل ثبوته
على ثبوت معنى زايد على مفهوم الواجب لذاته الذي لا يصدق
في الخارج الا على الذوات المقدسة من غير دلالة له على معنى من هذه
المعاني فثبوت هذه الصفات يدل على ثبوت هذه المعاني زايدة
على الذات لانها صفات معنوية فشانها ذلك خلاف الصفات

النفسية

النفسية على ما سبق التنبيه عليه **وليس الكل** من قولنا حي قدير متكلم
مريد سميع بصير **الفاظا مترادفة** يدل لولها واحد لانها مختلفة المفاهيم
قطعا اذ المفهوم من العالم هو المتصف بالعلم والمفهوم من القادر
هو المتصف بالقدرة والعلم غير القدرة وانما قال وليس الكل للتنبيه
على ان مثل المريد والشائي من باب المترادف **ومعلوم ايضا ان صدق**
الوصف **المشتق على شي** بواسطة الاضافة به **يقتضي** ان ذلك الصدق
ثبوت ماخذ ذلك الاشتقاق ومبداه وهو المشتق منه **له** اي
لذلك الشي الذي صدق عليه المشتق كالقايم مثلا فان صدقه على زيد
يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له وهو القايم واذا كان كذلك
فثبت له سبحانه بواسطة ثبوت العالم والقادر والحي وصحة
اطلاقها عليه **صفة العلم والقدرة والحيوة** ضرورة ثبوت الماخذ
لثبوت المشتقات ومفاهيمها مختلفة وكل مفهوم منها ليس هو
المفهوم من اسم الذات بل دال على معنى زايد عليها فثبت له صفة
العلم والقدرة والحيوة **وغير ذلك** من الاراده والكلام والسمع والبصر
ضرورة صدق المتكلم والمريد والسميع والبصير عليه تعالى والتلخيص
انه سبحانه صدق عليه عالم وكل من صدق عليه عالم ثبت له صفة
العلم فالله سبحانه ثبت له صفة العلم وكذا في باقي الصفات اما
الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان صدق المشتق الخ والكلام
في الكبرى طويل المباحث ولجمهور اهل السنة ادلة على هذا المطلوب وهذا
احدها ويمكن ان يقال لاخفا في اثبات هذا الدليل صفة زايدة على
الذات ومفهوما غير مفهومها والخصم يوافق على ذلك لكن لا يتم
التقريب لان محل النزاع انما هو ان ذلك المفهوم هل له تحقق ووجود
في نفس الامر ام هو امر اعتباري اذ القول باحاطة الذات علما

بجميع الاشيا على وجه التفصيل من غير توقف في ذلك على وجود امر اخر
زايد عليها متحقق في الخارج كان في اطلاق القول بثبوت تلك الصفة
كيف وصرايح الكتاب والسنة ناطقة بها ولا يسع سلي انكارها
والجواب ان معنى قولنا من صدق عليه عالم ثبت علمه له انه ثبت
له صفة علم موجودة اذ لا يعقل في الشاهد الا كذلك وفيه نظر من
وجهين احدهما انه من قياس الغايب على الشاهد والثاني منع ان
ذلك لا يتعقل في الشاهد الا كذلك لان من الحكما القايل بان معنى
كون الانسان عالما احاطة نفسه الناطقة بالعلوم من غير وجود صفة
زايدة واعلم ان المخالفين النافين للصفات على الوجه المذكور قايلون
بتحقق نتايجها وثمراتها من الذات المقدسة وحدها فلا خلاف في
انه سبحانه عالم بجميع المعلومات بصير بجميع المبصرات الى غير
ذلك الا ان اهل السنة يقولون عالم وله علم زايد على ذاته موجود
في الخارج لا كما تزعم المعتزلة والفلاسفة انه سبحانه وتعالى
عالم لا علم له موجود زايد على ذاته وقادر لا قدرة له كذلك فانه
اي زعم المعتزلة وقولهم بذلك محال ظاهر الاستحالة اذ هو بمنزلة
قولنا في الجسم الاسود هذا اسود متصف بالسواد مع انه لا سواد
له وهذا محال قطعا اذ لا يوصف الجسم بكونه اسود الا بعد ثبوت
صفة السواد لكن في كون العالم بمنزلة الاسود من هذه الجهة نظر
اذ لا يصح ان يقال ذات الاسود تكفي في كونه اسود بخلاف ذات العالم
اذا احاطتها بالمعلوم من غير امر زايد عليها امر يعقل كونه كافيا في اطلاق
العالم وقد نطقت النصوص من الكتاب والسنة بثبوت علمه
تعالى وقدرته وغيرهما اي غير العلم والقدرة من الصفات الباقية
قال تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله ان الله هو الرزاق ذو القوة

المتين

المثبتين اي القدرة فاجرة حتى يسمع كلام الله وهذا دليل ثان ودليل
ثالث وهو انه دل صدور الافعال المتقنة منه سبحانه بايجاد
العالم على وجود علمه وقدرته القديمين القايمين بذاته تعالى
لا على مجرد تسميته تعالى عالما وقادرا اذ لا يعقل اسناد فعل
الفاعل اليه من حيث تسميته بالاسما واطلاق الفاظ الصفات عليه
مع قطع النظر عن الاتصاف بها حتى تدل الافعال على مجرد الاطلاق
بل لا بد ان يكون مدلول الفعل صفة قايمة بالفاعل يصح استناد
الفعل اليها والاطلاق فرع الاتصاف المذكور فتكون الدلالة
عليه فرع الدلالة على الصفة يشير بذلك الى ان المعتزلة ينفون
العلم والقدرة ويثبتون كونه سبحانه يسمى عالما قادرا
ويلزم منه بطلان دلالة اتقان الفعل على علم الفاعل وقدرته
لانه اذا انما يدل على مجرد التسمية مع ان دلالته عليهما تكاد
ان تكون ضرورية لكن للخصم ان يقول لا تمنع دلالة اتقان الفعل
على ثبوت صفة العلم للفاعل في الجملة الا ان ذلك لا يستلزم مطلوبكم
من وجود تلك الصفة خارجا اذ يكفي في الثبوت المذكور الاتصاف
بتلك النسبة وذلك المفهوم الاعتباري او الذات المقدسة من
حيث انكشاف جميع الاشيا لها وليس النزاع بيننا وبين المعتزلة
في العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات التي هي من
جملة الكيفيات النفسية والملكات الحادثة التي هي اعراض
حتى يقال يمتنع اتصافه تعالى بها لانها لا تبقى وانما النزاع في
صفات قديمة باقية ليست باعراض قطعا لما صرح مشايخنا
اهل السنة في ذلك من قولهم ان الله تعالى حي وله حياة
موجودة باقية ازلية قديمة ليست هي اي الحياة بعرض ولا

معنى مستحيل البقا لان مستحيل البقا عرض وصفات الله منزهة عن
ذلك والله تعالى عالم وله علم موجود باق ازلي شامل لكل شي
موجودا كان او معدوما ممتنعا كان او ممكنا ليس هو اي العلم بعرض
ولا مستحيل البقا ولا هو اي علمه تعالى ضروري ولا هو مكتسب
اذ هما قسمان للعلم الحادث واما العلم القديم فمنزه عن ان يوصف
بكونه ضروريا او كسبيا وكذا يقولون في ساير الصفات
فهو تعالى قادر وله قدرة ازلية مريد وله ارادة ازلية متكلم وله
كلام ازلي سميع وله سمع ازلي بصير وله بصر ازلي ولا شي منها
بعرض ولا مستحيل البقا بل النزاع بيننا وبينهم في انه كما انه
للعالم منا اي افراد النوع الانساني علم موجود في الخارج هو
اي علم الانسان قايم به اي بالعالم منا زايد عليه فلذاته وجود
مخصوص وللعلم القايم بها وجود اخر حادث فيهما بايجاده تعالى
فهل لصانع العالم الثابت كونه سبحانه عالما بالاجماع علم هو
صفة موجودة ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة عليه اي على
ذاته المقدسة وكذا نقول في جميع الصفات الباقية مثلا
كما ان للقادر منا قدرة هي عرض قايم به هل له سبحانه قدرة هي
صفة ازلية قايمة به زايدة عليه وهكذا فانكره اي ثبوت
الصفات له تعالى على الوجه المذكور الفلاسفة والمعتزلة
زاعمين ان ذلك توحيد ونفي لتعدد الواجب ومن ثم سموا اهل
التوحيد وزعموا يعني الطايفتين ان صفاته تعالى عين ذاته
ولما كان ظاهر هذا الكلام منكرا من القول وزورا اتبعه بتفسير
مرادهم به بقوله بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق ٨١
بالمعلومات عالما ويرجع ذلك في المعنى الى نفي وجود صفة

العلم

العلم وانه لا معنى للعلم الا النسبة المعبر عنها بالعالمية وتسمى باعتبار
التعلق بالمقدور ان قادرا الى غير ذلك تسمى باعتبار التعلق
بالمبصرات بصيرا وبالمسموعات سميعا وبالمرادات مريدا وبالابهام
متكلما فتكون الصفات هي الذات باعتبار لا بالحقيقة قالوا فلا
يلزم من هذا التقرير تكثر في الذات لان التكثر ينافي التوحيد وقد
زعموا ان القول بوجود الصفات زايدة على الذات قايمة بها تكثر
فيها قالوا ولا يلزم من ذلك ايضا تعدد في القدما والواجبات
اذ القديم والواجب حينئذ الذات المقدسة من غير زيادة عليها
بصفة ولا ذات وهذه المقالة تختص بالمعتزلة اذ الفلاسفة يقولون
بتعدد القدما وتكثرها جدا لانهم قايلون بقدم العالم ثم هذا
من المخالفين تعريض بل تصريح باهل السنة وانه يلزمهم من اثباتهم
الصفات التكثر في الذات وتعدد القدما والواجبات والجواب
عن هذه الشبهة المذكورة من اللزوم المذكور ما سبق تقريره من ان
المستحيل انما هو تعدد الذوات القديمة وتعدد الواجب لذاته
وهو اي التعدد المذكور غير لازم من القول بثبوت الصفات على
الوجه الذي قلنا به نعم يلزم منه القول بتعدد القدما التي ليست
ذواتا وانما هي صفات قايمة بالذات قديمة بقدمها ليست غيرا
لها ووجوبها انما هو للذات المقدسة على ما تقدم بيانه وهذا ليس
بمستحيل وقد قام البرهان على تحققه فتعين القول به وكون ذلك
منافيا للتوحيد ممنوع قطعا اذ التوحيد هو القول بامتناع تعدد
الواجب لذاته والقول بانه تعالى واحد ولا يقدح في ذلك القول
بتعدد صفاته واما انتم فيلزمكم من نفي الصفات اهمال مفاد الدليل
القطعي الدال على الصفات ويلزمكم من دعوى كون الصفات عين

ن
والجواب

الذات كون العلم مثلا قدرة وحياة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا و يلزمكم
ايضا كون العلم مثلا عالما وحيا وقادرا ومتكلما وسميعا وبصيرا
وكون القدرة كذلك وهكذا في ساير الصفات و يلزمكم كون العلم
او الارادة او غيرهما من الصفات صانعا للعالم ومعبودا للخلق
وكون الواجب لذاته غير قايم بذاته بيان الملازمة ان الصفات
اذا كانت هي الذات ولا شك في وحدة الذات وتعدد الصفات وهي
اما ان تحمل على الذات بالمواطاة او بالاشتقاق فلابد من ذات هو عالم
وعلم والمفروض على زعمهم عدم التعدد بتعدد القدما وان الصفة
هي الذات فتكون الذات هي الصفة فيكون العلم هو القدرة اذ هو
عين الذات والقدرة عين الذات ولا يخفى ان العالم هو الذات فيكون
العلم هو العالم والقادر وصانع العالم ومعبود الخلق لان هذه تطلق
على الذات والمفروض ان العلم هو الذات واما لزوم كون الواجب لا تقوم
بذاته فلان الواجب لذاته هو الذات والمفروض انه عين الصفة والصفة
لا تقوم بذاتها فيلزمكم ما ذكر الى غير ذلك من المحالات مثل كون الصفة
تقوم بذاتها وان الاشيا المتعددة واحد وان الاثنين الذين هما
الصفة والموصوف واحد وان الواجب لذاته واجب لغيره وبالعكس
وانه لا فرق بين الصفة المعنوية والنفسية وان اللازم عين الملزوم
وفيه نظر اذ المحالات المذكورة انما تلزم من ظاهر هذه المقالة
ولا يتسبب ذلك الى عاقل وهم لا ينازعون في اختلاف المفهوم ولا
يريدون ان الصفة هي الذات الا باعتبار المذكور انفا فله تعالى
صفات ازلية لا ابتدا لوجودها كما في موصوفها تعالى ش لو
والفرق بين الازلي والقديم ان الازلي اعم لصدقه على اعدام الحدثات
السابقة عليها خلاف القديم الذي لا يصدق الا على الموجود

فصفاته

فصفاته تعالى ازلية قديمة لا كما تزعم الكرامية اتباع محمد بن كرام
من ان له سبحانه صفات موجودة قايمة بذاته لكنها اي الصفات
حادثة مسبوقة بالعدم فجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى لا
مطلقا بل ما لا بد في الايجاد منه واختلفوا فيه فمنهم من قال صفة
الارادة ومنهم من قال الكلمة كن وصاروا الى ذلك هربا من تعدد القدما
واتفقوا على انها لا تسمى محدثة بل حادثة فرقا بين صفة الواجب
وصفة الممكن والحجة عليهم ان الصفة المدعى حدوثها ان كانت
صفة كمال فلا يجوز خلو الذات عنها فيلزم قدمها والا فلا يجوز اتصافه
تعالى بها وايضا يلزم من الاتصاف بها بعد العدم التغير المنافي
للوجوب فصفاته تعالى ازلية قايمة بذاته تعالى وهو تفريع
بما علم التزاما لاقتضا المقام ذلك ثم هذا الحكم يقتضي ضرورة انه
لا يعني لصفة الشي مطلقا الا ما يقوم به اي بالشي والمستتر في
يقوم لما والمعنى ان صفة الشي عبارة عن شي اخر يقوم بذلك الشي
فيكون موصوفا به بواسطة القيام المذكور فهاهنا موصوف وصفة
واتصاف فالموصوف الشي والصفة المعنى القايم به والاتصاف
قيام ذلك المعنى بذلك الشي واثباتك تلك الصفة للشي يسمى وصفا
ثم ان كانت الصفة حقيقية فالقيام حقيقي او اعتبارية فالقيام
اعتباري فصفاته تعالى قايمة به لا كما تزعم المعتزلة النافون
لصفة الكلام النفسية القديمة القايلون بما لا يعقل في الصفة
من انه سبحانه متكلم بكلام قديم وهو اي الكلام الذي يسمى به متكلما
فهو صفة له قايم بغيره تعالى فلزم التناقض في كلامهم اذ كونه
متكلما بكلام يقتضي عدم قيام كلامه بغيره ضرورة قيامه به وتصريحهم
بقيامه بغيره مناقض لذلك قطعا ولا استبعاد صدور ذلك من

عاقل سيما فضلا عن العلماء النظار اشار الى صرف هذا الكلام عن ظاهره
بقوله مستدركا لكن مرادهم اي المعتزلة بهذه المقالة نفي كون
الكلام مطلقا صفة له سبحانه كما فعلوا في بقية الصفات من العلم
والقدرة وغيرها وفاقا للفلاسفة لا ان مرادهم بذلك اثبات
كونه اي الكلام صفة له اي لله سبحانه غير قايمة بذاته تعالى
اذ لا يقول بذلك عاقل لما تبين من امتناع كون صفة الشي لا تقوم
به اذ لا معنى لصفة الشي الا الشي القايم به ولما تمسكت المعتزلة
في نفي الصفات من العلم والقدرة ونحوهما على الوجه السابق بيانه
بان في اثبات الصفات المذكورة بالمعنى المشار اليه ابطال
التوحيد الحقيقي الذي لا بد فيه من انتفا وجود قديم غير الله
تعالى لما انها اي الصفات التي قلتم بها موجودات قديمة
متعددة مغايرة لذات الله تعالى وكل صفة منها غير الاخرى
فيلزم لزوما ظاهرا قدم موجود غير الله تعالى وقد تقرر ان وجود
قديم غيره تعالى مناف للتوحيد ويلزم قطعا تعدد القدما
الى الثمانية والتسعة عند مثبتي التكوين ومما يزيد به
او اكثر من ذلك عند مشايخ ما وراء النهر بل يلزم تعدد الواجب
لذاته من الذات والصفات على ما وقعت الاشارة اليه سابقا
في كلام المشايخ المتقدمين القايلين بترادف الواجب
والقديم او تساويهما بما من القول بامكان الصفات وقد وقع
التصريح به في كلام المشايخ المتاخرين كالشيخ حميد الدين
الضرير ومن تابعه من قولهم ان واجب الوجود بالذات
هو الله سبحانه وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة
من القدما فما بال الثمانية او اكثر وهو كلام في غاية الاشكال

وقد

وقد تقدم تقريره وحمله على غير ظاهره وجوابه ولما تمسكت المعتزلة
اشار اي المصنف الي الجواب عن قولهم في اثبات الصفات
ابطال التوحيد بقوله وهي اي الصفات الموجودة القديمة
التي قلنا بثبوتها لا هو سبحانه ولا هي غيره تعالى يعني ان
صفات الله تعالى التي قلنا بها ليست عين الذات اي ذاته
تعالى ولا هي غير الذات فثبتت الواسطة اذ بين كون الشي
عين الشي اوغيره بالضرورة فلا يلزم على هذا الذي قررناه اثبات
قدم الغير وهو ظاهر لان الثابت قدمه والحال ما ذكر زيادة
على الذات انما هو الصفات التي ليست اغيارا والمحذور انما هو
اثبات قديم هو غير لذاته تعالى ولا يلزم ايضا تكثر القدما
ولا تعددها لكون توجه المنع على منع هذه الملازمة الثانية
ظاهر وسياتي بيانه والنصارى كفروا بالقول بتعدد القدما
المتغايرة التي هي ذوات وان لم يصرحوا بالقدما المتغايرة
وتعدد الذوات لكن يلزمهم ذلك اي القول بالتعدد على الوجه
المذكور الذي يجب التكفير به لانهم اي النصارى اثبتوا في
عقايدهم الباطلة الاقانيم الثلاثة التي هي عندهم الوجود
والعلم والحياة وربما قالوا الذات والعلم والحياة وسموها
اي الاقانيم المذكورة واحدها اقنوم بالرومية وهو الاصل
الاب وارادوا به الوجود والابن وارادوا به المسيح لما تدرع
به في زعمهم الباطل من اقنوم العلم وروح القدس وارادوا
به الحياة وزعموا ان اقنوم العلم المسمى بالكلمة قد انتقل الي
بدن عيسى عليه السلام والصفة يمتنع انتقالها والمنتقل
انما هو الذات فجوزوا الانفكاك والانتقال على اقنوم العلم

وقد اتفق العقلا على امتناع انتقال الصفة فلزمهم القول بان اقنوم الكلمة
ذات بل صرحوا بان كلا منها قايم الله واجماع العقلا على ان الصفة
لا تكون الها لانها لا تقوم بنفسها واولا اوصاف الاله ان يكون قايما
بنفسه وايضا فالاقنوم معناه الاصل والصفة لا تفهم من اطلاقه
فتبين انهم انما ارادوا بالاقانيم الذوات والحاصل ان المعتزلة
شنعوا بان النصارى كفروا بثلاثة قدما فكيف من اثبت قدما
كثيرة والجواب ان النصارى كفروا باثبات قدما متغايرة هي ذوات
كما تبين وهو المحذور والصفات التي قلنا بثبوتها ليست اغيارا على
ما سياتي في بيان معنى الغير بل الحق ان المنافي للتوحيد انما هو القول
بتعدد الذوات القديمة ولما كان ظاهر كلامهم ان انتفا التغاير
يلزم انتفا التعدد والتكثر بنا على ان التعدد يتوقف على التغاير
ولهذا تبع قوله فلا يلزم قدم الغير بقوله ولا تكثر القدما ولا يخفى
انه موضع نظر على ما سبقت الاشارة اليه قال مشيرا الى ذلك ولقايل
ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير لا بالمعنى المشهور
للتغاير اذ التغاير بالمعنى المشهور والتعدد متلازمان جزما بل
بمعنى جواز الانفكاك اي انفكاك احد الشيئين عن الاخر وجواز
انتقاله عنه يريد ان الغيرين بالمعنى المشهور هما الاثنان قطعا مطلقا
سواء كانا موجودين او معدومين او احدهما موجودا والاخر معدوما
او احدهما صفة للاخر او جزا منه وعند متقدمي اهل السنة الغيران
موجودان جاز انفكاكهما فالتغاير على المعنى المشهور يستلزم التعدد
وبالعكس وعلى المعنى الثاني يستلزم الوجود قطعا وظاهر قول كثير
من المشايخ المتقدمين ان التعدد موقوف على التغاير بمعنى جواز
الانفكاك وعلى هذا فالصفة والموصوف وكذا الكل والجز لا يكونان

اثنين

اثنين لانهما عدد والصفة والموصوف لا تغاير بينهما فلا تعدد فيهما
والمحققون من المتاخرين على ثبوت التعدد مع انتفاء التغاير بمعنى
بالمعنى الكلامي فلا يتوقف عليه فيثبت التعدد في الصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل وان انتفى عنهما التغاير للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد الى الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة والالف
الى غير ذلك من البسائط والمركبات الواقع عليها اسم العدد لاخفا
في انها متعددة ومتكثرة مع ان البعض من الاعداد المذكورة
جزء من البعض الاخر فالواحد جزء من الاثنين والثلاثة والعشرة وهل
الاثنان جزء من الثلاثة والثلاثة جزء من السبعة والسبعة والثلاثة
جزان من العشرة محل نظر لان تقوم كل عدد بوحداته التي مبلغ جملتها
ذلك النوع فالعشرة مثلا مجموع تلك الاحاد فليست العشرة ثلاثة وسبعة
ولا اربعة وستة لامكان تصور العشرة بالكنه مع الغفلة عن هذه الاعداد
فضلا فالاحاد ثم ان الشارح جعل الواحد من الاعداد وهو مخالف لما فسر
به العدد من انه نصف مجموع حاشيتيه كالعشرة فانها نصف مجموع
التسعة والاحد عشر وهما حاشيتاها ولقولهم العدد الكم المنفصل
ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا والجواب ان الواحد يدخل في
اطلاق العدد تغليبا او ان المراد ما يقع في العدد في الجملة فيصدق
بالواحد فالمراتب متعددة متكثرة قطعا والاحاد اجزاؤها والجزء لا
يغاير الكل اي لا يكون غيره كما ان الكل لا يكون غير الجزء بالمعنى الكلامي
فقد وجد التعدد والتكثر بدون وجود التغاير فلا يكون متوقفا
عليه وهو ظاهر وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة القائلين
بانه لا تغاير بين الصفة والموصوف في كثرة الصفات المقدسة
بالمعنى السابق بيانه و في تعددها على التقدير بين متغايرة

كانت الصفات المشار اليها كما هو المشهور من معنى التغاير او غير متغايرة كما هو مذهب جمهور الاشعرية والماتريدية فان العلم بذلك ضروري والحاصل التزام صحة التعدد المجعول في قياس المعتزلة لازما باطلا فالاولى في الجواب تسليم صحة الملازمة ومنع بطلان اللازم وان يقال المستحيل في هذا المقام انما هو تعدد ذوات قديمة كما قال النصارى لعنهم الله لا تعدد ذات واحدة قديمة وصفات قديمة فقولكم يلزم من اثبات الصفات تعدد القدماء مسلم وقولكم تعدد القدماء محال ان اردتم به تعدد قدماء هي ذوات فمسلم ولكنه غير لازم من اثبات الصفات وان اردتم مطلقا فممنوع والاولى ايضا ان لا يجترا على القول بكون كل من الصفات المقدسة او مجموعها واجب الوجود لذاته لانه في اعلى مراتب الاشكال ولا ينبغي ان يفسر به كلام المشايخ على ما سبق بل يقال هي اي الصفات واجبة الوجود لا لغيرها بل لما هو ليس عينها اي عين الصفات لان المفهوم منها ليس هو المفهوم منه ولا هو غيرها لانها صفاته والصفة والموصوف لا يكون احدهما غير الآخر اعني هذا الموصوف بانه ليس عين الصفات ولا غيرها ذات الله تعالى وتقدس فلا تكون الصفات واجبات لذواتها ويكون هذا اي القول بوجوب الصفات لا لغيرها بل لموصوفها تعالى مراد من قال من المتقدمين على ما تقدم الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته صرفا لهذا الكلام عن ظاهره المشكل وحملا لكلام السلف على ما هو اللائق بقولهم واجبة لذاتها يعني انها اي الصفات واجبة لذات الواجب تعالى لا لذواتها انفسها هي واما هي في نفسها فهي اي الصفات ممكنة ولا ينبغي ان يطلق القول بذلك لاجل ما يوهمه ظاهره من الحدوث بمعنى

المسبوقية

المسبوقية بالعدم ولما كان هذا موضع سوال تقريره ان الممكن ليس بقديم
لما بين الامكان والقدم من التنافي اشار الى جوابه بقوله ولا استحالة
في قدم الممكن بالامكان الذاتي لان الامكان بالمعنى المذكور لا ينافي
القدم على ما سبق تقريره فالممكن يكون قديما اذا كان ذلك الممكن
قايما بذاته القديم الواجب الوجود بالذات وكان ذلك الممكن
ايضا واجبا به اي بالقديم الواجب بذاته وموصفة له ازلا وابدا
غير منفصل عنه فيلزم من قدمه قدمه ومن بقايه بقاوه واذا تقرر
هذا فليس كل قديم الها هذا جواب سوال تقريره ان القول بتعدد
القدما يلزمه القول بتعدد الاله لان المتبادر عند كثير من اهل الملة
ان القديم هو الاله فاجاب بانه ليس كل قديم الها لانه ثبت
قدم الصفات ولا يجوز ان تكون الصفة الها لانها لا تقوم بنفسها
فبطل استلزام القدم للالهية ولم نقل بان ما ثبت قدمه فهو اله
حتى يلزم من وجود القدما على قولنا وجود الالهة المتعددة
لكن ينبغي في هذا المقام ان يقال تحاشيا عما يوهم المحذور الله تعالى
قديم بصفاته ولا يقال القدما كثيرة ولا القديم متعدد ولا القدما
الذات والصفات وبالجملة لا يطلق القول بالقدما وتعددها
لئلا يذهب الوهم عند هذا الاطلاق الى ان يفهم منه ان كلا
منها اي من القدما قايمة بذاته غير محتاج في قيامه الى الذات
وان كلا منها موصوف بصفات الالاهية من الوجوب الذاتي والقيومية
ونحوها واذا قيل بذلك فهو الكفر الصريح فيجب المنع من الاطلاق الموهم
لذلك وكذا القول في اطلاق الامكان وكل لفظ موهم وانما يستثنى
من ذلك ما يضطر اليه في تحقيق المباحث وبيان الحجج عليها وازالة الشبهة
عنها ومخاطبة اهل هذه المعاني بها ويقتصر ذلك على قدر القاصر والله

الموفق ولصعوبة هذا المقام واشكاله كما هو غني عن زيادة البيان ذهبت
المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات بالمعنى الذي قال به اهل
السنة فالمعتزلة هربا من القول بتعدد القدما مطلقا والفلاسفة
هربا من القول بامكان الصفات لانهم قايلون بتعدد القدما بالزمان
واما القديم بالذات فواحد باتفاق الكل والمعتزلة والفلاسفة
زعموا ان التوحيد الحقيقي انما هو بنفي الكثرة عن الواجب تعالى مطلقا
ولصعوبة هذا المقام ايضا ذهبت الكرامية الى نفي قدمها اي
الصفات فاثبتوها على ما تقدم من الاشارة اليه ولكن قالوا بحدوثها
هربا من القول بتعدد القدما ايضا ولصعوبته ايضا ذهبت الاشعرية
والماتريدية الى نفي غيريتها اي الصفات يعني الى نفي كونها غيرا
للذات ونفي عينيتها اي نفي كونها عين الذات وكذا في بعض الصفات
بالنسبة الى البعض الاخر هربا من القول بقدم غيره تعالى فان قيل
اعتراضا على القول بنفي العينية والغيرية عن الصفات هذا الذي
ذهب اليه اهل السنة من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها
في الظاهر يعني من حيث ما تعطيه العبارة من النفي رفع للنقيضين
عن الصفات ورفع النقيضين محال مطلقا وبنى هذا على عدم
الواسطة بين كون الشي عدم عين الشي او غيره وانما النفيان المذكوران
تدلان بالمطابقة على الرفع المذكور وفي الحقيقة وحاصل المعنى
جمع بينهما اي النقيضين لانه بالضرورة يستلزم رفع احدهما ثبوت
الاخر فيلزم من قولنا ليست عينا كونها غيرا وعكسه فكانه قيل هي
عين الذات وغيرها واذا كان كذلك لان المفهوم من اللفظ الدال
على الشي الاخر فهو اي احد الشيئين غيره اي غير الشي الاخر والا
اي وان لم يكن كذلك بان كان المفهوم هو المفهوم فهو عينه اي مدلول

احد

احد اللفظين عين مدلول الاخر وعلى اعتبار التغاير بهذا المعنى لا يتصور
بينهما اي بين العين والغير واسطة ضرورة انه لا واسطة بين
ثبوت الشي ونفيه قلنا في الجواب هذا الاعتراض مبني على تفسير
الغيرين بما ذكر وهو المعنى المشهور وليس معنى الغيرين عند اهل
السنة ذلك فانهم قد فسروا الغيرية بما يقتضي ثبوت الواسطة
بين الشيئين اللذين مفهوم كل منهما ليس مفهوم الاخر من حيث العينية
والغيرية فانهم فسروها بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور
وجود احدهما اي احد الموجودين مع عدم الموجود الاخر فيصح ان
يفرض وجوده مع فرض عدم الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما اي بين
ذينك الموجودين فيكون الغيرين هما الموجودين اللذين يمكن الانفكاك
بينهما فان لم يمكن الانفكاك بينهما فليسا غيرين وان اختلفا مفهوما
وفسروا العينية اي كون احد مدلولي لفظين عين الاخر باتحاد
المفهوم وان تعدد اللفظ الدال كما في المترادفين فانه يتحد فيهما
مفهوم اللفظين بلا تفاوت اصلا فليس هناك الا معنى واحد
وقوله بلا تفاوت اصلا تصريح باللازم اذ لا يعقل اتحاد المفهوم مع
تفاوت في الجملة ولا يقال المفهوم من زيد وعمرو واحد وهو تمام الماهية
مع التفاوت بالمشخصات لانا نقول تمام الماهية بعض المفهوم
من كل منهما فالمفهومان متغايران قطعا ولا يخفى مغايرة المفهوم
الكلي للمفهوم الجزئي ثم من المشكل تفسير بعضهم العينين بانهما
موجودان متحدان بالمفهوم بلا تفاوت اصلا وعلى تفسير العينية
والغيرية بما ذكر فلا يكونان اي الغيرية والعينية نقيضين
حتى يلزم من نفي احدهما اثبات الاخر ولا تتصور الواسطة بينهما
بل يتصور بينهما اي بين الغيرية والعينية واسطة فيجوز

الخلو عنهما وارتفاعهما بان يكون الشي لاغير الشي ولا عينه وذلك
بان يكون ذلك الشي بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الشي الاخر
ولكنه لا ينفك عنه ولا يوجد بدونه اي احد الشيئين بدون الاخر
فيكون مفهوم احدهما مخالفا لمفهوم الاخر وبينهما في الوجود تلازم
وذلك كالجزء مع الكل فان مفهوم كل منهما ليس هو مفهوم الاخر ولا وجود
لاحدهما بدون الاخر فلا ينفك عنه فلا يكون احدهما عين الاخر لاختلاف
مفهوميهما ولا غيره لعدم الانفكاك وكذا الصفة مع الذات اذ
المفهوم من الصفة ليس هو المفهوم من الذات فلا يكون احدهما عين
الاخر ولا وجود للصفة بدون الذات فلا تكون غيرها وكذا بعض
الصفات المقدسة بخصوصها مع البعض الاخر فان مفاهيمها
الشريفة مختلفة ولا وجود لبعضها بدون البعض الاخر فان ذات الله
تعالى ازلية وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال لان الازلي
قديم وقد علمت منافاة القدم للعدم والواحد من العشرة التي
هي كل والواحد جزؤها يستحيل بقاوه اي الواحد من العشرة بدونها
اي بدون العشرة وفيه نظر ظاهر لكن مرادهم يستحيل بقاوه بدونها
من حيث كونه جزءا منها لا من حيث ذاته وستعلم ما في ذلك ويستحيل
بقاوها اي العشرة بدونه اي الواحد وهو ظاهر فلا يكون كل من
الواحد والعشرة عين الاخر ولا غيره ثم ما ذكر من حكم الصفة مع الموصوف
انما هو في الذات والصفات المقدسة بخلاف الصفات المحدثة
القائمة بالذوات المحدثة فان قيام الذات المحدثة ووجودها
بدون وجود تلك الصفة المعينة القائمة بتلك الذات المعينة
متصور ممكن اذ يجوز عدمها مع بقاء الذات وانما قيد الصفة
بالتعيين لما ان الذات الموجودة لا بد لها من صفة في الجملة

واذا

واذا امكن وجود الذات بدون تلك الصفة فتكون تلك الصفة غير
الذات لامكان الانفكاك وكذا الكلام في بعض الصفات المتحد
موصوفها بالنسبة الى البعض الاخر لجواز وجود بعضها بدون البعض
الاخر كذا ذكروه اي المتقدمون تحت الغيرية على هذا الوجه اي فيما
ذكره نظر تحقيقي لانهم اي السلف اذا ارادوا بما ذكروه في الغيرية
من صحة الانفكاك صحة الانفكاك اي امكانه من الجانبين اي
جانبي الموجودين المشروط ذلك في كونهما غيرين انتقض ذلك عليهم
بالعالم من الصانع تعالى والعرض مع المحل اي مع موضوعه
الذي هو قايم به اذ لا يتصور اي لا يصح وجود العالم مع فرض
عدم الصانع لاستحالة عدمه اي الصانع تعالى ويتصور قطعا
عدم العالم مع وجود الصانع لان العالم ممكن فهو جايز العدم و لا
يتصور ايضا وجود العرض كالسواد مثلا بدون وجود المحل
الذي هو الجسم وهو اي انتفا تصور وجود العالم بدون الصانع ووجود
العرض بدون محله ظاهر غني عن مزيد البيان ولا يكون مرجع الضمير
الانتقاض الذي دل عليه النقض لان الانتقاض انما يتم بقوله
مع القطع بالمغايرة بين الصانع تعالى والعالم وبين العرض
والمحل اتفاقا اي باتفاق الصفاتية وغيرهم وتقرير النقض
ان يقال لو كان الغيران هما الموجودين القابلين للانفكاك من
الجانبين لم يكن العالم غير الصانع والعرض غير المحل واللازم باطل
بالضرورة فكذا الملزوم واما الملازمة فلان الانفكاك في الصورتين
انما هو من احد الجانبين كما هو ظاهر وان اكتفوا في الانفكاك
بجانب واحد يعني وان لم يشترطوا في المغايرة صحة الانفكاك
من الجانبين بل اكتفوا في المغايرة بصحة الانفكاك مطلقا ولو

وشبهه صح

اقول لا انتقاض بما ذكر على هذا لانهم ارادوا بصحة
الانفكاك من الجانبين جواز ان لا يكون احدهما قايما
بالآخر او بمحله وان لا يكون متقوما به او حالا به فلا
تكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا تكون
الصفات قايمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع
بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قايما بمحل البعض
الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل
متقوما به ولا انتقاض بالمادتين المذكورتين اما الاولى فلان
الصانع غير قايم بالعالم ولا بمحله ولا متقوما به وهو ظ
والعالم غير قايم بالصانع ولا بمحله ولا متقوما به لامتناع
ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزءه
واما الثانية فلان موضوع العرض لا يكون حالا
في العرض ولا في موضوعه ولا متقوما به وهو
ظاهر واما جواز الانفكاك في جانب العرض فلانه يجوز
ان لا يتقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقا محله لانتقال
الاعراض اللازمة لا يجوز ان لا تكون قايمة بمحلها
مع انها مغايرة له بالاتفاق لانا نقول انها غير موجودة
عند الاشاعرة لان العرض لا يبقى زمانين وعلى تقدير
وجودها ليست مغايرة لمحلها ودعوى الاتفاق على
المغايرة في حيز المنع لمحرره محمد العطار غفر الله له

من جانب واحد وان لم يصح الانفكاك من الجانب الاخر كما في الصورتين
المذكورتين لزم ثبوت المغايرة بين الجزء والكل فيكون كل منهما
غير الاخر وكذا يلزم ثبوت المغايرة بين الذات من المحدثات
والصفات القايمة بها واللازم باطل لانه لا قايل من الصفاتية
بان الجزء غير الكل ولا بان الصفة غير الموصوف واما الملازمة فلصدق
صحة الانفكاك في الجملة على الجزء مع الكل والصفة مع الذات
للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل اذ يجوز وجود الواحد
بدون العشرة ويجوز وجود الذات المحدثة بدون الصفة
القايمة بها وما ذكر سابقا من استحالة بقا الواحد بدون
العشرة التي هي كل وهو جزوها ظاهر الفساد اذ انعدام بعض
احاد العشرة يقتضي انعدامها ولا يخرج الاحاد الباقية عن كونها
اجزا العشرة وعلى هذا فلا يتم التوجيه السابق بان الواحد
من العشرة ينعدم بانعدامها من حيث كونه جزءها ولا يقال
في توجيه كلامهم المراد امكان بما ذكر في تفسير الغيرية من امكان
الانفكاك وتصور وجود احدهما مع عدم الاخر صحة تصور وجود
كل منهما اي من الموجودين مع عدم الاخر ولو بالفرض وان لم
يكن وجوده بدون الاخر ممكنا في نفسه بان يفرض الانفكاك فيصح
تصوره سوا كان الانفكاك ممكنا او لا وهذا معنى قوله وان كان
وجود احدهما مع عدم الاخر محالا والحاصل انه لا يقال يختار
ان المراد صحة الانفكاك ولا نريد بصحة الانفكاك امكانه بل
المراد امكان تعقل الانفكاك وتصوره واقعا وان كان في نفسه
ممتنعا فههنا امران لا يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين
ولكن يمكن تصور انفكاك كل منهما عن الاخر وامران لا يمكن الانفكاك

بينهما

بينهما من الجانبين ولكن يمكن تصور انفكاك كل منهما ولا يمكن تصوره
ايضا ومثال الاول العالم فانه يتصور موجودا مع قطع النظر
عن الصانع ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع ووجوده تعالى
فصح تصور وجوده كما ذكر وان كان وجوده بدون وجود الصانع
تعالى محالا في نفسه فصح الانفكاك في التصور من هذا الجانب
وان كان محالا غير ممكن واما الانفكاك من الجانب الاخر فممكن قطعا
كما سبق فثبت كون العالم غيره تعالى وهذا بخلاف الجزء مع الكل
حيث لا يصح تصور وجود الكل بدون الجزء ولا يمكن تعقله كما انه في
نفسه غير ممكن ولا وجود للجزء بدون الكل فانه كما يمتنع وجود
العشرة التي هي كل بدون الواحد الذي هو جزء منها ولا يصح
تصورها بدونه ايضا كذلك يمتنع وجود الواحد من العشرة
بدون العشرة ولا يصح تصوره جزءا من العشرة مع قطع النظر
عنها فلا وجود للواحد منها بدونها اذ لو وجد الواحد من العشرة
بدونها لما كان والحال ما ذكر واحدا من العشرة وجزءا منها
لانه لا يكون واحدا منها الا باضافته اليها والحاصل
ان كلا من الكل والجزء لا يمكن انفكاكه عن الاخر ولا يصح تصور
انفكاكه ايضا وهذا مثال القسم الثاني وههنا مناقشة تقريرها
ان سياق هذه المقالة انما هو لبيان ان ما يصح تصور الانفكاك فيه
وان كان غير ممكن وما لا يصح تصور الانفكاك فيه ولهذا لما ذكر
الامر الاول قال بخلاف الجزء مع الكل فكان المناسب ان يقال
فانه كما يمتنع تصور وجود العشرة كذلك يمتنع تصور وجود الواحد
ولكنه اراد ان يحقق المعنى السابق من امر وجود الجزء بدون الكل
فعدل الى هذه العبارة وسكت عما ذكر لظهوره من السياق ٨١

والحاصل من بيان امتناع وجود الجزء بدون الكل ان وصف الاضافة اي اضافة الجزء الى الكل معتبر في مفهوم الجزئية فلا يكون الواحد جزءا من العشرة بدون اضافة وجوده الى وجودها ويلزم من ذلك انعدامه بانعدامها وامتناع الانفكاك بين الكل والجزء من الجانبين حينئذ اي على تقدير اعتبار وصف الاضافة ظاهر فيمتنع الانفكاك في نفسه ولا يصح ايضا تصوره كما انه يصح تصور الانفكاك من الجانبين في مسئلة العالم مع الصانع تعالى كما تبين فتثبت المغايرة بين العالم والصانع تعالى وتنتفي بين الجزء والكل واذا تمهد هذا قال الشارح لا يقال ذلك لانا اذا قيل نقول في الجواب لا يتم ان حمل مرادهم بالانفكاك على تصوره وان كان غير ممكن لانهم قد صرحوا بما يمنع من ذلك حيث قالوا بعدم المغايرة بين الصفات المقدسة بناء على انها اي الصفات لا يتصور عدمها اي لا يمكن فلم يريدوا بذلك مجرد صحة التصور والتعقل مع قطع النظر عن الامكان بدليل تعليل عدم التصور بقولهم لكونها اي الصفات ازلية ومن المعلوم ان الازلي وان امتنع عدمه لكن يمكن تصور عدمه وان كان محالا كما حصلت الاشارة الى ذلك في مسئلة العالم مع الصانع تعالى فلا يصح ان يراد بالتصور هاهنا مجرد التعقل وان كان ذلك المتصور محالا مع القطع بانه يصح ان يتصور وجود البعض من الصفات المشار اليها وذلك البعض كالعالم مثلا او القدرة مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الاخر منها كالارادة والكلام مثلا فتبين ان الصفات المشار اليها لا يمكن وجود بعضها بدون البعض مع انه يصح ان يتصور بعضها مع قطع النظر عن البعض فلو

كان

كان المراد بالانفكاك مجرد تصوره كانت الصفات بعضها غير البعض
الاخر فعلم انهم لم يريدوا بالتصور والانفكاك وما جرى هذا المجرى
في هذا المقام هذا المعنى الذي حمل عليه مرادهم وهو مجرد صحة
تصور الانفكاك وان لم يكن ممكنا وانما المراد امكان الانفكاك
واذا اطلقوا التصور ههنا فانما يريدون به الامكان مع انه
لا يستقيم الحمل على هذا المعنى ايضا في العرض النسبي مع المحل
وذلك لان الاعراض النسبية لا يصح تصورها بدون محالها
فلو كان مرادهم بالغيرين الموجودين الذين يصح تصور الانفكاك
بينهما وان لم يكن الانفكاك بينهما ممكنا لم يكن العرض المذكور مع المحل
غيرين واللازم باطل بالاتفاق اما الملازمة فلان هذا العرض
مع محله لا يتعقل منفكا عنه والمفروض اشتراط صحة تعقل الانفكاك
لثبوت التغاير واما بطلان اللازم فبالاتفاق والحاصل
انه لا يصح الحمل على هذا المعنى لوجهين احدهما لزوم المغايرة بين
الصفات والثاني انتفاؤها عن العرض والمحل وايضا يلزم من ذلك
ثبوت المغايرة بين الجزء والكل لانه يمكن تصور الجزء بدون الكل
وما ذكر في الجواب عن ذلك من اعتبار وصف الاضافة المانع من
صحة تصور الجزء بدون الكل فانه لا يتم ولو اعتبر وصف الاضافة
في كون الواحد جزءا من العشرة لزمه من ذلك ضرورة عدم
التخصيص عدم المغايرة بين كل متضايفين اذ لا يمكن تصور
احد المتضايفين بدون الاخر فيلزم على هذا ان يكون كل منهما ليس
غيرا للاخر واللازم باطل لانهما غيران بالاتفاق كالاب والابن
وكالاخوين وكالعلة والمعلول اذ لا يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر في التعقل بل يلزم من ذلك ايضا عدم ثبوت المغايرة

بين الغيرين فيلزم التناقض وذلك لان الغير من الاسما الاضافية
كالاب والاخ والعلة وكونها لانه لا يعقل الا بالنسبة الى ما جعل غيرا له
وهو ظاهر فاذا لم يمكن تعقله بدونه لا يكون غيرا له وقد فرض غيرا له
هذا خلف وايضا فالعالم من حيث كونه عالما على وجود صانعه لا يعقل
بدونه تعالى وبالجملة فيلزم من ارادة المعنى المذكور عدم المغايرة
بين كل متضايفين حتى الغيرين ولا قايل بذلك اي بان المتضايفين
ليسا غيرين بل القايلون بان الغيرين الموجودان القابلان للانفكاك
قايلون بثبوت المغايرة بينهما فان قيل في توجيه قولهم ان الصفات
ليست هي الذات ولا غيرها على راي الجمهور القايلين بانه لا واسطة
بين كون الشي عين الشي او غيره لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي
الصفاتية بقولهم في الصفات انها ليست عين موصوفها تعالى ولا
غيره انها اي الصفات لا هو اي موصوفها تعالى بحسب
المفهوم اي ليست عينه من حيث المفهوم لان المفهومين مختلفان
وانها لا غيره تعالى بحسب الوجود اذ لا تغاير بين الذات والصفات
من حيث الوجود والهوية وهذا ايتحدان بالاشارة الحسية في الشاهد
وهذا الحكم يشمل غير المحسوس ايضا كما هو حكم ساير المحمولات بالمواطاة
بالنسبة الى موضوعاتها فان المحمول غير الموضوع بحسب المفهوم
وذلك هو عين بحسب الوجود والهوية فانه يشترط الاتحاد بينهما اي
بين المحمول والموضوع بحسب الوجود فيكون الحد جامعا للاخر بهذا
الاعتبار ليصح الحمل فيقال هو هو ويشترط التغاير بين المفهوم
بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ليفيد الحمل اذ لو
اتحدا مفهوما لكن احدهما عين الاخر فيمتنع الحمل ونحو الغيرا بي الارض
تفسير لا حمل وهذا كما في قولنا الانسان هو الموضوع كاتب وهو

المحمول

المحمول فان الانسان هو الكاتب من حيث الهوية وغيره من حيث المفهوم
لاختلاف مفهومهما وهذا بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح
فيه الحمل لتخلف شرطه وهو الاتحاد بحسب الوجود وكذا قولنا الانسان
انسان فانه وان صح فيه الحمل من حيث الاتحاد المذكور لكنه لا يفيد
فان قيل ما الفرق بين قولنا الانسان حجر وقولنا زيد جاهل والحال
انه عالم والجامع ان المحمول والموضوع في القضيتين لم يتحدا اذ ا
ثاني الوجود قلنا الحمل صحيح في الثانية وان كانت كاذبة لان المراد
امكان الاتحاد في الوجود والاتحاد ممتنع في الاولى وها هنا الطيفة
ينبغي التفطن لها وذلك انه ليس المراد من تغاير المفهوم الاصلي
دايما بل يكفي التغاير بحسب الارادة على ما سبق بيانه في بحث حقايق
الاشيا ثابتة قلنا في الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مرادهم
لان هذا المعنى المذكور انما يصح في مثل العالم والقادر ونحوهما
بالنسبة الى الذات مما يحمل عليها مواطاة فيقال العالم ليس غير الذات
لاتحادهما في الوجود وليس هو هي لاختلاف مفهومهما لا في مثل
العلم والقدرة بالنسبة الى الذات اذ لا يصح ان يقال العلم هو الله
بخلاف قولنا العالم هو الله فهذا المعنى انما يصح الحمل عليه في الصفات
لا في المبادي مع ان الكلام انما هو فيه اي في مثل العلم والقدرة
بالنسبة الى الذات اذ الاتفاق على اتصافه تعالى بالعالمية
والقادرية ونحوها والنزاع انما هو في ثبوت العلم والقدرة
زيادة على الذات في الوجود ولا يصح هذا المعنى ايضا في الاجزا
الغير المحمولة على الكل المفروض انما بالنسبة اعتبار اله كا لواحد
الذي هو جز من العشرة التي هي كل واليد التي هي جز من زيد
اذ لا يصح حمل الجز في كل منهما على الكل ولا العكس واذا كان كذلك

فلا بد في الغيرية من معنى يصح معه منع اطلاق الغير على الصفة
بالنسبة الى الذات وعلى الجزء بالنسبة الى الكل فاني يوول مرادهم
بما ذكر من المعنى المقتضي للرجوع في بحث الغيرية الى المعنى
المشهور من كون الاثنين هما الغيرين مطلقا سواء كانا صفة وموصوفا
اوجزءا وكلا اولا على ما سبق بيانه والحال ان نقولهم وادلتهم طافحة
بما ينافي ذلك وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة
غيره وكون اليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين
سوى جعفر بن حارث من ائمة المعتزلة وقد خالف جعفر بن حارث
في ذلك الذي قال به في الغيرية جميع المعتزلة وعد ذلك القول
من جهالاته اي جعفر وهذا القول الذي جهل جعفر حيث قال بخلافه
من كون الواحد من العشرة لا يكون غيرها ويد زيد لا تكون غيره انما قلنا به
لان اسم العشرة موضوع لجميع الافراد التي هي اجزاء العشرة متناول
ذلك الاسم لكل فرد منها على الانفراد بل مع اعتباره التي هي بقية الافراد
ونسبة ذلك التناول الى جميع الافراد على السوا فلو كان الواحد من
العشرة غيرها لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة المتناولة له
وان تكون العشرة موجودة او معقولة بدونه اي الواحد لانه لا كل
بدون جزئه وكذا نقول في يد زيد بالنسبة اليه لو كان يد زيد غيره
لكانت اليد غير نفسها لان زيدا متناول لكل جزء منه مع اعتباره هذا
كلامه اي صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما قال جعفر
هو المعنى المشهور وعليه الجمهور واما ثانيا فلان قوله مع اعتباره صريح في
تغاير اجزاء الشي عندهم وفيه نظر واما الثالث فلان كون جزء الشي غير الشي
لا يلزم منه ان يكون غير الكل جزء من اجزائه حتى تكون غير نفسه واما رابعا
فلان يد زيد معه ليست كالواحد من العشرة لان العشرة لا تكون بدون الواحد

بخلاف

بخلاف زيد لانه يبقى بدون يده هذا وقال امام الحرمين والقول في ايضاح
معنى الغيرين ليس من القواطع عندي اذ لا يدل قضية عقلية ولا ادلة
قاطعة سمعية فلسنا نقطع بابطال قول من قال من المعتزلة كل شيئين
غيران واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشي بالنسبة الى
الشي قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين
بما يجوز انفكاكهما وعلى هذا فامتناع اطلاق الغيرية على الصفات بالنسبة
الى الذات امر شرعي وهي اي صفاته الازلية التي قال بها اهل السنة
العلم وهي صفة قديمة ازلية قايمة بذاته تعالى تنكشف بها
اي الصفة المعلومات الموجودات والمعدومات عند تعلقها
اي صفة العلم بها اي المعلومات والعلم اشمل من القدرة لاختصاصها
بالممكنات والقدرة وهي صفة ازلية قايمة بذاته تعالى تؤثر
في المقدورات التي هي الممكنات عند تعلقها اي القدرة بها
اي بالمقدورات وتعرف القدرة في الاصل بانها صفة وجودية من
شانها تاتي الايجاد بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل والحياة وهي صفة ازلية قايمة بذاته تعالى
توجب صحة العلم والقدرة بذلك فسرها الجمهور من اهل السنة والمعتزلة
واما الحياة بمعنى اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة مقتضية
للحس والحركة الارادية فيمتنع ايضا فيه تعالى بها والقوة هي بمعنى
القدرة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة والسمع وهو
صفة ازلية قايمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات والبصر وهو
صفة ازلية قايمة بذاته تعالى تتعلق بالمبصرات فتدرك كل
صفة منها ما يتعلق بها ادراكا تاما مقدسا فتدرك صفة البصر
المبصرات لا على سبيل التخيل والتوهم فان ذلك صفة لادراك

قوة البصر الحادثة اذ الراجح عندهم ان الابصار انما هو بانعكاس صورة المرئي
بتوسط الهوا المشف الى الرطوبة الجليدية التي هي في العين
وانطباعها في جزء من الجليدية على شكل مخروط قاعدته سطح المرئي
وراسه عند الباصرة قالوا وليس هناك مخروط اصلا الا على سبيل التوهم
المحض والتخيل الصرف تعالى الله عن ذلك **و** تدرك صفة السمع المقدسة
المسموعات **لا على طريق تأثر حاسة ووصول هوا** متكيف بالصوت
اذ ادراك الانسان المسموع انما هو بتأثر حاسة سمعه المودع في العصبة
المفروشة في موخر الصماخ ووصول الهوا المتكيف بالصوت الى تلك
العصبة فيقرعها وهو معنى تأثر الحاسة فتدركه القوة المودعة فيها
وصفة السمع المقدسة منزهة عن ذلك وجمهور اهل السنة على ان كلا
من السمع والبصر صفة مغايرة لصفة العلم **ولا يلزم من قدمهما**
يعني صفتي السمع والبصر **قدم المسموعات والمبصرات** اذ التعلق حادث
ومن البين ان قوتي السمع والبصر الحادثتين يجوز خلوهما عن التعلق
مع ثبوتهما فيلزم من قدمهما قدم متعلقاتهما **كما لا يلزم من قدم العلم**
وصفة **القدرة قدم المعلومات** التي هي متعلقات العلم **و** قدم **المقدورات**
التي هي متعلقات صفة القدرة **لانها** اي الصفات المقدسة **صفات**
ازلية **قديمة** بذاته تعالى **تحدث لها** اي الصفات المشار اليها **تعلقات**
بالحوادث التي هي متعلقاتها ثم حدوث تعلق القدرة انما هو عند من
لا يثبت صفة التكوين اما من يثبتها فاثر القدرة عنده جعل الاشيا
ممكنة الوجود واما ايجاد الاشيا فاثر صفة التكوين كذا قيل **والارادة**
والمشية وهما عبارتان مترادفتان **عن صفة في الحي توجب** اي
تلك الصفة **تخصيص احد المقدورين** المتساويين بالنسبة الى القدرة
من الفعل والترك والضدين كتخصيص الجسم بشكل معين ولو مخصوص

مثلا

مثلا ما عداه من الاشكال والالوان في احد الاوقات المتساوية بالنسبة
الى القدرة ايضا بالوقوع اي تخصيص احد المقدورين بوقوعه في ذلك
الوقت دون ما عداه من الاوقات مع استواء نسبة القدرة الى الكل
من المقدورات والاوقات ومع كون تعلق صفة العلم تابعا للوقوع
اي وقوع احد المقدورين يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة لا تصلح
للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السوا وغير العلم
لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون مخصصا اذ لا معنى له الا الاحاطة
بالشي على ما هو به والمخصص متبوع فلا يكون علما وفيه بحث اذ تعلق
العلم عن الوقوع لا ينافي تقدم العلم بالوقوع عليه قبل حصوله وصلاحيته
لان يكون مخصصا كما قال به الفلاسفة اذ لا ارادة عندهم ويسمونه العناية
علمه تعالى بالنظام الاكمل قالوا وقولنا ان العلم تابع للوقوع لانه ظله
وحكاية عنه انما هو في العلم الانفعالي لان العلم اما فعلي وهو سبق صورة
المعلوم الى العالم فتكون تلك الصورة العقلية سببا لوجودها في الاعيان
كما نعقل شكلا ثم نعمل موجودا انفعالي كما نستفاد الصورة العقلية
من معنى الموجود اولا فعلي ولا انفعالي كما في علمه تعالى فانه عندهم
عين ذاته وفيما ذكر المصنف من قوله والارادة والمشية في حيز
ذكر الصفات الازلية القايمة بذاته تعالى تنبيه على الرد على
من زعم ان المشية صفة واحدة ازلية قديمة وان الارادة حادثة
قايمة بذاته تعالى متعددة بتعدد الارادات وهم الكرامية وعلى
الرد على من زعم انها حادثة قايمة بنفسها لا بمحل وهو قول اكثر معتزلة
البصرة وعلى الرد على من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله الصادر
عنه تعالى انه سبحانه ليس بمكره على ذلك الفعل ولا ساه عنه وقت
صدوره ولا مغلوب عليه بلا لجا اليه والفرق بين المكره والملجا ان الملجا

من لا مندوحة له عما الجي اليه كالملقى من شاهق على شخص ليقتله والمكره
من لا مندوحة له عما اكره عليه لا بالصبر على ما اكره به وان معنى
ارادته تعالى فعل غيره انه سبحانه امر به اي بذلك الفعل فاعله
حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له سبحانه وهو قول الحسين
النجار من المعتزلة قال الشارح في الرد عليه كيف يصح القول بذلك وقد امر
سبحانه كل مكلف بالايمان وساير الواجبات ومن المعلوم قطعا
كثرة من لم ياتمر فلم يقع الفعل المامور به في الجملة ولو شا سبحانه ذلك الفعل
لوقع لكنه لم يكن مرادا فلم يقع وقد لزم من قول النجار كون المامور به
مرادا وان لم يقع وهو مناف لقوله تعالى ولو اراد ربك لامن من في
الارض كلهم جميعا وقال ابو الحسين والنظام والعلاف والجاحظ
وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بما في الفعل
من النفع والمصلحة وهي الداعية الى وقوعه والفعل وهو التخليق
وهو عبارة عن صفة موجودة زايدة ازلية قايمة بذاته تعالى
تسمى اي الصفة المشار اليها التكوين وتسمى حقيقته اي التكوين
والكلام عليه بعد الكلام وعدل المصنف عن لفظ الخلق الذي
هو مصدر خلق الى لفظ التخليق لشيوع استعماله اي لفظ الخلق
في المخلوق من اراده اسم المفعول بالمصدر كما في الضرب والمضروب والترزيق
هو تكوين مخصوص من التخليق صرح به اي بالترزيق بعد التخليق
اشارة الى ان مثل التخليق بالفعل والتصوير والترزيق والاحيا
والاماتة وغير ذلك مما اسند فعله في الشرع الى الله تعالى
نحو الاعزاز والاذلال والقبض والبسط والقهر والعفو والانعام
والاكرام الى غير ذلك كل وصف منها اي الاوصاف المذكورة راجع
الى صفة موجودة حقيقية ازلية قايمة بالذات المتعالية هي

الصفة

الصفة التي هي المرجع التكوين الذي هو التخليق الازلي وسبدا التخليق
بالفعل لا كما يزعم الامام ابو الحسن الاشعري واتباعه من انهما
اي التكوين والترزيق والتصوير ونحوها اضافات الي الصانع
تعالى وصفات للافعال اي افعاله تعالى فهي عندهم صفات
اعتبارية راجعة الي القدرة والارادة والكلام الذي هو اسطة
مباحثه سمي الفن بالكلام هو صفة ازلية قايمة بذاته تعالى عبر عنها
اي الصفة الكلام بالنظم العربي المنزل المسمي بالقران المنزل من الحروف
المعهودة والكلمات وذلك اي ثبوت هذه الصفة امر لابد منه بدليل
ان كل من يامر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى قبل وجود العبارة
ثم يدل عليه اي على ذلك المعنى الذي يجده من نفسه بالعبارة
المفهمة لذلك المعنى او يدل عليه بالكتابة او الاشارة فانهما من
جملة الدوال اما دلالة الكتابة فظاهرة واما الاشارة فكما يشير
الانسان بيده الي احد ان ياتيه بشي وهو اي ذلك المعنى الذي يجده
من نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها غير العلم بالشي اذ قد يخبر
الانسان عما لا يعلمه كما اذا اخبر بمجي زيد ولا شعور له بذلك بل
قد يخبر عن شي وهو يعلم خلافه كما اذا اخبر عن مجي زيد وهو يعلم انه
لم يجي فلو كان ذلك المعنى النفسي هو العلم بالشي للزم امتناع الاخبار
عن ما لا تعلق للعلم به واللازم باطل بالضرورة واما الملازمة فانه
لا تحقق للشي بدون ما لا بد منه في تحققه والاخبار انما يكون عن المعنى
القايم بالنفس فاذا فرضناه علما لا يتحقق الاخبار بدونه وقد تحقق
الاخبار عن الشي بدون العلم هذا خلف وهو اي المعنى النفسي غير الارادة
ايضا لانه قد يامر الانسان غيره بما لا يريده كمن امر عبده قصدا
الي اظهار عصيانه مولاه فيما امره به بترك فعل المامور به واظهار

عدم امتثاله اي العبد لاوامره اي المولى فلو كان ذلك المعنى ارادة لم يتحقق الامر بدون الارادة اذ الامر انما يكون عن معنى قايم بالنفس ايضا ويسمى هذا المعنى الذي يقوم بالنفس الذي تبين انه غير العلم والارادة كلاما نفسيا يدل عليه الكلام اللفظي على ما اشار اليه الاخطل الشاعر التغلبي من طبقة الفرزدق وجرير بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اي على ما في الفؤاد وقال امير المومنين ابو حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني زورت اي زينت في نفسي مقالة وهممت ان اقولها فاشار الي ابو بكر رضي الله عنه ان اسكت وتكلم هو فلم يترك شيا مما اردت ان اقوله الا قاله وكان ذلك في امر الامامة يوم سقيفة بني ساعدة من الانصار رضي الله عنهم وكثيرا ما نقول لصاحبك مخاطبا له ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك وانما تشير الي ذلك الكلام النفسي والدليل على ثبوت صفة الكلام له سبحانه امران قطعيان احدهما اجماع الامة على انه سبحانه متكلم وايضا تواتر النقل عن الانبيا عليهم السلام انه تعالى متكلم فثبت الامر الاول بطريق والامر الثاني ان من ثبت كونه متكلما ثبت له صفة الكلام والى ذلك اشار بقوله مع القطع باستحالة ثبوت المتكلم من غير ثبوت صفة له هي الكلام فالمسلك في اثباتها هو المسلك السابق بيانه الباري سبحانه متكلم وكل متكلم ثابت له صفة الكلام فالباري ثابت له صفة الكلام فثبتت بالادلة القطعية ان لله تعالى صفات قديمة قايمة بذاته تعالى ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام فالقدما على هذا تسعة الذات المقدسة وقدمها الذاتي والصفات المقدسة وقدمها

بقدم

بقدم الذات وعند الاشعرية ثمانية لانهم لا يثبتون صفة التكوين
وعند المعتزلة لا قدم الا للذات وعند قدماء الحنفية القدماء كثيرة لكثرة
الصفات الثبوتية عندهم على ما ياتي وعند الفلاسفة الممكنات القديمة
كثيرة جدا واتفق الكل على اختصاص الواجب تعالى بالقدم الذاتي ولما
كان في الصفات الثلاثة الاخيرة التي هي الارادة والتكوين والكلام
زيادة نزاع بين المتكلمين بالنسبة الى باقي الصفات وزيادة خفاء
فيها من حيث التصور المطلوب ووجود ادلته كرر المصنف الاشارة
الى اثباتها اي الثلاثة الاخيرة واثبات قدمها زايدة على الذات
وفصل الكلام فيها بعض التفصيل اذ تمام التفصيل محله المطولات
فقال وهو اي الله تعالى متكلم ازلا وابدا بكلام نفسي قديم هو
صفة له قايمة به ضرورة امتناع اثبات المشتق مطلقا كالعالم
والقايم والمتكلم للشيء مطلقا قديما كان او حدثا من غير قيام ماخذ
الاشتقاق ومبدايه وهو المشتق منه به اي بذلك الشيء فاذا ثبت
المشتق لشيء وجب ثبوت المشتق منه صفة لذلك الشيء قايمة به وقد
ثبت انه تعالى متكلم فوجب ثبوت الكلام صفة قايمة به تعالى
فان قيل ماخذ الاشتقاق المتكلم هو التكلم قلنا ثبوته يستلزم
ثبوت الكلام وفيه نظر لانه يقتضي على هذا ثبوت صفتين ولا قايل به
والوجه ان التكلم والكلام صفة واحدة بالذات وفي هذا التقرير
من المصنف والاستدلال من الشارح رد على المعتزلة حيث ذهبوا
في هذه المسئلة الى انه تعالى متكلم بكلام فقد اثبتوا ماخذ الاشتقاق
ولكن على وجه لا يتم حيث زعموا انه تعالى متكلم بكلام قايم بغيره تعالى
ليس هو صفة له تعالى ضرورة امتناع اتصاف الشيء بصفة قايمة
بغيره وكلامهم متناقض لان قولهم متكلم بكلام مقتضاه قيام ذلك

الكلام به وقولهم قايم بغيره منافض له ونفسر مرادهم بانه متكلم بايجاد
الكلام في غيره خلاف اللغة والمعقول ازلية لا ابتدا لوجودها ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو جاز اتصافه بالحوادث
لجاز في حقه التغير وهو محال وايضا فهي صفات كمال فلا تكون الا ازلية
وايضا لو كانت حادثة لزم خلو الواجب عن الاتصاف بها ضرورة انها
مسبوقة بالعدم فيلزم النقص ليس كلامه تعالى من جنس الحروف
وهي الكيفيات المخصوصة العارضة للاصوات او المجموع من العارض
والمعروض ولا من جنس الاصوات التي هي الكيفيات الهوايية
المسموعة ضرورة انها اي الحروف والاصوات اعراض حادثة و لا
عرض الا وهو حادث مشروط حدوث بعضها في الوجود بانقضا
وجود البعض الاخر والقول باشتراط ذلك قطعي لان امتناع وجود
التكلم والتلفظ بالحرف الثاني من الكلمة الملفوظة بدون انقضا
الحرف الاول منها حكم بديهي غني عن الاستدلال وفي هذا الذي ذكره
من انه ليس من جنس الحروف والاصوات رد على بعض الحنابلة دون
جمهورهم قال الحافظ ابن رجب وربما نسبوه الى الامام احمد والصحيح
الصريح عن احمد انه كان يبدع قايل ذلك اي قايل ان التلفظ بالقران
غير مخلوق وجعل ابن رجب القول بذلك ضعيفا عندهم ونسبته الى الامام
باطلة وفيه ايضا رد على الكرامية القايلين اي بعض الحنابلة والكرامية
وكذا الحشوية بان كلامه سبحانه عرض من جنس الحروف والاصوات
ومع ذلك اي مع القول بعرضيته فهو قديم وكانه اشار لهذا المعنى
الى حمقهم وغفلتهم عن تنافي كلامهم من التنافي المقتضي لسخافة عقولهم
قولهم وسقوطه اذ القول بالعرضية وبالتركيب من الحروف المتعاقبة
في الوجود في حيز التصريح بالحدوث وقد استشنع الكرامية القول

بقدم

بقدم ما هذا شانه فقالوا بالحدوث وهو الكلام الذي الكلام فيه
صفة له سبحانه اي معنى قايم بالذات كما هو شان ساير الصفات
منافية منه الصفة للسكوت الذي هو اي الذي تفسيره
ترك التكلم مع القدرة عليه اي على التكلم والافة اي ومنافية
للافة التي هي عدم مطاوعة الالات اي الات التكلم اما بحسب
اصل الفطرة اي الخلقة كما في الخرس فانه افة خلقية يمتنع معها التكلم
لفساد في الالة او بحسب ضعفها اي الالات المذكورة وعدم بلوغها
حد القوة على التكلم كما في حال الطفولية وصغر السن اذ الالات
في الصغر تضعف عن ذلك لكنها تقوى بالتدرج حتى تبلغ الحد الذي
يتم به الاستعداد للتكلم والحاصل ان الافة قسمان لانها اما
بامر خلقي او من حيث ان الالة لم تبلغ الحد المذكور فان قيل اعتراضا على
القول بمنافاة الكلام للسكوت والافة هذا الذي ذكرتموه من المنافاة
انما يصدق على الكلام اللفظي اذ منافاته لكونه ضده ظاهرة
وكذا الافة اذ شرط تحققه عدمها دون الكلام النفسي لانه لا ينافيهما
اذ السكوت والخرس انما ينافي كل منهما التلفظ دون النفسي
لجواز الاجتماع اذ قد يريد الانسان كلاما في نفسه ويسكت عن التلفظ
به مع القدرة او يمنعه عنه افة قلنا في الجواب المراد بالسكوت
والافة المنافيين للكلام النفسي السكوت والافة الباطنيان
اما السكوت الباطني فهو بان لا يريد الانسان في نفسه التكلم
مع القدرة عليه وقوله او لا يقدر على ذلك اي على تدبير الكلام
في نفسه بيان للافة الباطنية ولا يخفى منافاتهما بهذا المعنى للكلام
النفسي واتم هذا التقرير بقوله فكما ان الكلام نوعان لفظي ونفسي
وهما الدال والمدلول فكذا ضده اي ضد الكلام بنوعيه اعني بالضد

السكوت والخرس فكل منهما نوعان ايضا سكوت باطني بنا في الكلام النفسي
وخرس ظاهر بنا فيه ايضا والله تعالى متكلم بها اي بصفة الكلام
المشار اليها وهو امر ناه مخبر بها يعني انه اي الكلام صفة واحدة
في نفسها غير متعددة وان قلنا انها تتكثر الى الامر والنهي والخبر
فليس ذلك لاختلافها في نفسها وتكثرها بل باختلاف التعلقات
المضافة اليها فهي من حيث التعلق بالطلب امر ونهي لانه اما طلب فعل او
ترك ومن حيث التعلق بالاخبار خبر فهي في التعلق والوحدة كالعلم والقدرة
وساير الصفات كالارادة والسمع والبصر فان كلا منهما اي من هذه
الصفات واحدة في نفسها موجودة قديمة والتكثر والحدوث
مضاف اليها انما هو في التعلقات والاضافات بحسب المتعلقات
والمضافات ولا منافاة بين كون الصفة واحدة قديمة وتعلقاتها كثيرة
حادثة وانما قلنا بذلك لما ان ذلك القول المبعد عن التكثر ما امكن
اليق بكمال التوحيد اذ المعترض في هذا المقام نفي الكثرة ما امكن وانما
يثبت من الصفات واحوالها ما لا بد منه في الكمال والجلال اللذين هما
مقتضى الوجوب بالذات ولانه لا دليل اوشرعا على تكثر كل صفة منها
في نفسها ولا اثبات لشيء دون دليله فان قيل اعتراضا على القول
بوحدة صفة الكلام هذه الاقسام التي هي الامر والنهي والخبر اقسام
للكلام لا يعقل وجود ذلك الكلام بدونها اي هذه الاقسام اذ لا وجود
للشيء بدون اجزايه ولا وجود للكلي بدون جزئياته قلنا في الجواب
قولكم لا وجود لصفة الكلام بدون هذه الاقسام ممنوع اذ اقسام الشيء
التي لا وجود للشيء بدونها انما هي اقسامه الحقيقية لا الاعتبارية
اما الاقسام الحاصلة بواسطة التعلقات فهي عارضة للشيء يعقل
وجوده بدونها كما في تنوع القدرة بواسطة التعلق مع تحققها بدونه

بل

بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام الثلاثة المذكورة او الخمسة بضم الاستفهام والندا اليهما عند التعلقات اي تعلقات الكلام النفسي باحد تلك الاقسام وانما يصير احدها ويحصل ذلك الاقسام بحسب اختلاف التعلق فيما لا يزال والمراد الازمنة المتعاقبة التي لها ابتدا واما في الازمنة فلا انقسام لصفة الكلام اصلا واعلم ان القول بوجود صفة الكلام في نفسها مذهب جمهور الاشعرية والماتريدية بانها لا تتصف باحد الاقسام المذكورة في الازل بل فيما لا يزال فهو مذهب عبد الله بن سعيد القطان من ايمة الاشعرية وقد اشار الشارح في شرح المقاصد الى ضعفه وذكر ان الاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما نعلم بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في ساير الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره هو ظاهر كلام الماتريدية وحاصله انه مع كونه واحدا في نفسه يتصف في الازل بهذه الاقسام وقال الامام الاسدي فذهب بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القايم بذاته خمس صفات مختلفة وهي الاقسام المذكورة وذهب بعضهم وهو الامام الرازي رحمه الله الى انه اي الكلام النفسي في الازل خبر ومرجع الكل اي بقية الاقسام اليه اي الى الخبر لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل اي الفعل المامور به واستحقاق العقاب على الترك اي ترك الفعل المامور به وحاصل النهي على العكس من حاصل الامر فهو اخبار عن استحقاق الثواب على الترك والعقاب على الفعل وحاصل الاستخبار وهو الاستفهام الخبر عن طلب الاعلام فهو الخبر عن الاستعلام وحاصل

النداء الخبر عن طلب الاجابة من المنادي ولما كان الاستخبار عدل في حاصله
عن الاخبار الى الخبر والتزم ذلك فيما عطفه عليه للمناسبة لكن لم يجعل
حاصل الامر والنهي الاخبار عن طلب الفعل والترك كما في الاستخبار والنداء
ورد ما ذهب اليه من ذلك بانا نعلم اختلاف هذه المعاني الخمسة
ضرورة فلا شيء من الخبر بانشاء ولا شيء من الامر بالاستفهام ونحو ذلك ولا خفاء
في تباين مفاهيمها وانما ذكر من الحاصل انما هو لازم المعنى على ما فيه
من النظر وليس هو المعنى ولا جزءه واستلزام البعض من هذه المعاني
للبعض الاخر منها كاستلزام النداء مثلا الاخبار عن طلب الاجابة لا
يوجب الاتحاد بينهما في المعنى والمفهوم كما هو غني عن زيادة البيان
فان قيل انه تمسكا على القول بان الكلام في الازل منقسم الى هذه
الاقسام الامر والنهي وجودهما بلا وجود مامور ومنهي يتوجه
اليهما الخطاب سفه وعبث يجب قطعا التنزه عنه ولا وجود لهما
في الازل والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض للقطع
بانه لا مضي بالنسبة الى الازل فاني يكون نحو قوله تعالى انا ارسلنا نوحا
الى قومه خبرا في الازل قلنا في الجواب ان لم يجعل كلامه النفسي
في الازل امرا ونهيا وخبرا كما ذهب اليه ابن سعيد القطان فلا اشكال
ولا توجه لهذا السؤال وان جعلناه في الازل منقسما اليها فالامر
على هذا في الازل يكون لايجاب تحصيل المامور به في الازل بل في
وقت وجود المامور بذلك الامر الازلي وصيرورته اي المامور موجودا
اهلا لتحصيله اي مكلفا بتحصيل المامور به فيكفي في كون الكلام
امرا في الازل وجود المامور في علم الامر تعالى في الازل وهذا ممكن
في الشاهد كما اذا قدر الرجل العاقل في نفسه ابنا له لم يوجد في
الخارج بعد فامره اي الرجل ابنه المقدر امرا نفسيا ان تفعل كذا

فيكون

فيكون مطالبا الاتيه الذي وجوده في علمه بذلك الفعل بعد الوجود
اي وجود اته في الخارج وهذا الابعد سمعا وعقلا فالقول بانه لابد
للامر من المامور مسلم ولكن لا يلزم من ذلك تحقق المامور في الخارج
بل يكفي وجوده في الجملة ومثل الامر النهي واعترض بان مثل ذلك عزم
على الطلب لا طلب ورد بانه طلب والا فيلزم ان لا يكون الموجود
الان مامورا بالامر السابق في زمنه عليه السلام واجيب بان ذلك
ضمني وقد تحقق في الصورة المذكورة وجود المامور وقت الامر في الجملة
واما الاخبار عن الماضي بالنسبة الى الازل فلا تحقق له وان وجدت
صورة الماضي لان الازل لا يختص بشي من الازمنة الثلاثة
اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى فلا تحقق
لهذه الازمنة في الازل لتنزيهه تعالى عن الزمان مطلقا لما
سبق من ان وجوده تعالى ليس زمانيا وكذا وجود ذاته المقدسة
فاخباره تعالى في الازل غير زماني فلا يكون بطريق المعنى لانه
خلق الزمان متاخر عنه ولا يتغير بتغير الزمان والتغير انما هو
في التعلق كما ان علمه تعالى غير زماني لانه ازلي لا يتغير بتغير
الزمان وانما محل التغير التعلق كما مر غير مرة ولما صرح المصنف
بان ازلية الكلام النفسي حاول التنبيه على ان القران ايضا قد
يطلق على الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى كما يطلق
اي القران على النظم المتلو المعجز الحادث لانه عبارة عن هذه
العبارات المتركبة من هذه الحروف وكلا الاطلاقين حقيقي لما سانى
من ان لفظ القران مشترك لفظي فقال والقران بالمعنى النفسي
كلام الله تعالى وصفته غير مخلوق لانه ازلي وعقب القران
بكلام الله تعالى ولم يفرده لما ذكره المشايخ المتقدمون من

الماتريدية وغيرهم كما هو في التبصرة من انه يقال في هذا المقام
القران كلام الله تعالى غير مخلوق فيكون ذكر كلام الله تعالى
تلو ذكر القران معينا لاحد المعنيين بخصوصه صارفا للفظ
القران عن معناه الاخر فيقال هكذا او لا يقال القران غير مخلوق
لئلا يسبق الى الفهم القاصر ان المراد المعنى الاخر الذي هو النظم المتلو
وان المولف من الاصوات والحروف المشروط وجود بعضها بانقضا
البعض قديم غير مخلوق كما ذهب اليه بعض الحنابلة والحشوية
جهلا منهم باللازم من هذه المقالة الظاهر لزومه وفساده وتصور
في التصور لغلبة العامية والبعد عن ادراك العقليات او عنادا
ممن ظهر له منهم فساد هذه المقالة فلم يرجع وقد غلا جدا من قال
بقدم الكاغد والغلاف وبحرمته براة الامام احمد ووجوه اهل
مذهبه عن ذلك واقام المصنف قوله غير المخلوق مقام لفظ
غير الحادث تنبيها للطالب على اتحادهما اي اللفظين لفظ غير
المخلوق ولفظ غير الحادث اذ معناهما واحد وقصدا الى جري الكلام
وسوقه ووقوع العبارة على وفق متن الحديث حيث قال صلى الله
عليه وسلم فيما اخرجه ابن عدي في الكامل من حديث ابي هريرة وقال
الحافظ انه موضوع واورده ابو الفرج ابن الجوزي في الموضوعات
القران كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم لكن هذه المسئلة لم تكن في الصدر الاول فيها كلام ولهذا احمل
هذا اللفظ على ان المراد انه غير مفترى ومن قال انه مفترى فهو كافر
ومنه قوله تعالى ان هذا الا اختلاق وقوله تعالى ان هذا الا خلق
الاولين وتنصيصا على محل الخلاف وموضع النزاع بين اهل السنة
والمعتزلة بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين المذكورين وهو

اي محل الخلاف بالعبارة المشهورة ان القران مخلوق وهو قول المعتزلة
او غير مخلوق وهو قول اهل السنة ولهذا اي ولكون العبارة المشهورة
انما هي بلفظ الخلق دون الحدوث تترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق القران
ولا يقال مسئلة حدوث القران وتحقيق الخلاف وكونه معنويا بيننا
وبينهم اي المعتزلة في هذه المسئلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي
صفة ازلية قايمة به تعالى وهو قولنا ونفيه اي نفي الكلام النفسي
ومنع وجوده بالمعنى المذكور وهو قول المعتزلة لا اسما هو الظاهر من هذا
الاطلاق الذي يفهم منه الاتفاق على الاتحاد الموضوع والاختلاف في
المحمول بل قولهم مخلوق محمول موضوعه الكلام اللفظي وقولنا قديم
محمول موضوعه الكلام النفسي لا اللفظي والا اي وان لم يكن في هذه
المسئلة كما ذكر فنحن اهل السنة لا نقول بقدم الالفاظ والحروف
التي من الكلام اللفظي وانما غير مخلوقة حتى يتحقق الخلاف في ذلك
وانما نوافقهم في ذلك فيه وهم اي المعتزلة لا يقولون بحدوث كلام نفسي
يعني لا يثبتون له تعالى صفة كلام نفسي ويقولون بانه مخلوق ولو
قالوا به لقالوا بقدمه كما قلنا لانهم لم تغلب عليهم العامية كالكرامية
حتى يقولوا بحدوث صفة قايمة به تعالى وانما شان صفة الكلام
عندهم شان بقية الصفات من نفي وجودها زايدة على الذات ودليلنا
على ثبوت هذه الصفة ما مر تقريره وهو انه ثبت بالاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فثبت هذا المشتق
قطعا ولا معنى له اي لثبوت كونه تعالى متكلما سوى انه متصف
بالكلام كما عرفته سابقا وهو يطلق على اللفظي وعلى النفسي ولكن يمتنع
قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى وانصافه به لما مر من البرهان
على امتناع قيام الحوادث به تعالى فتعين ان يكون المعنى القايم

به تعالى هو الكلام النفسي النفسي القديم بالضرورة فبقي ههنا ان الشارح
قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وقدرته
وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزته ولو توقف شي من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور ولا يخفى ان حجية الاجماع انما تستفاد من الشرع الموقوف
على الكلام فكيف يثبت بالاجماع فالاولى الاستدلال بما تواتر عن الانبيا
من انه تعالى متكلم اذ لا توقف لثبوت النبوة على الشرع وهو ظاهر ولا على
الكلام لان تصديقه تعالى للنبي باظهار المعجزة على يده امر فعلي لا قولي
واما استدلالهم اي المعتزلة على القول بخلق القرآن بان القران متصف
بما هو من صفات المخلوق المختصة به المستلزمة لحدوث موصوفها
و متصف بما هو من سمات الحدوث ودلايله من التاليف والتنظيم
وهما بمعنى او التنظيم احص لانه التاليف الظاهر حسا بتناسبه والانزال
جملة والتنزيل شيا فشيا المنافي ذلك للقدم وكذا كونه اي القران عربيا
مسموعا فصيحا معجزا فانه اوصاف للنظم المتلو وهو لا يكون صفة له
تعالى ولكن كونه مسموعا لا ينافي ذلك عند الشيخ الاشعري على ما ياتي
الي غير ذلك من كونه ذكرا محدثا ومجعولا وكاينا في اللوح المحفوظ ومختلفا
باختلاف المحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث فانما يقوم ذلك الاستدلال
حجة على بعض الحنابلة الزاعمين قدم ما هذا شانه لا علينا لانا قايلون
بحدوث النظم وبموجب هذا الاستدلال كما تقرر انفا وانما الكلام
والخلاف بيننا وبين المعتزلة في المعنى القديم الذي هو الكلام النفسي
فاثبتناه ونفوه والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما لانه
معلوم بالضرورة لاهل الملة ولم يمكنهم نفي ماخذ الاشتقاق مع ثبوت المشتق
ذهبوا الى انه تعالى متكلم لا بالمعنى الذي قلنا به بل بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف التي هي النظم المعهود في محالها التي تقوم بها

من

بها من الملك والنبي وغيرهما او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة اي نقوش الحروف
المنظومة المشار اليها في اللوح المحفوظ والامر التلفظ به فيكون
قرانا وان لم يقرا وهذا على اختلاف بينهم اي المعتزلة فمنهم من قال ان
اطلاق المتكلم انما هو بايجاد الحروف القران كتابة في اللوح المحفوظ ومنهم
من قال بايجاده في المتلفظ وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة
للقطع بانه لا يطلق المشتق على شي وماخذ الاشتقاق قايم بغيره بل لا
بد من قيامه به لا من اوجدها اي الحركة في غيره لانه موجد لها لا متحرك
اذ المشتق انما يقتضي ثبوت الماخذ لمن اطلق عليه لا ثبوت ايجاد الماخذ
والا فلو صح اطلاق المتحرك على من اوجد الحركة في غيره لصح اتصاف الباري
سبحانه بالاعراض المخلوقة لانه اوجدها في محلها كالقيام والقعود
والسواد والحمرة ونحو ذلك تعالى الله عن ذلك اي عن الاتصاف المذكور
وانه يشتق له من الصفات المخلوقة اسما تطلق عليه تعالى عن ذلك علوا
كبيرا واما الملازمة فظاهرة اذ المسوغ لاطلاق المشتق اذن مجرد ايجاد
المشتق منه ويلزم من ذلك ايضا ان يكون لكل عرض ناعت منعوتان
احدهما من قام به والاخر من اوجده وفساد ذلك غني عن البيان لانه
يقتضي ان يكون الصباغ اسود كما ان الثوب اسود ونسبة هذا الى عاقل
مستبعدة فتذكر ما قدمه الش من قوله لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة
له تعالى لا اثبات كونه صفة له تعالى غير قايمة بذاته ومن اقوى شبه
المعتزلة التي يتمسكون بها في الطعن في مذهبنا في هذه المسالة قولهم
انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف
تواترا وهذا القول يستلزم كونه اي القران مكتوبا في المصاحف
اذ لا معنى لكونه بين الدفتين الا ذلك مقروا بالالسنة مسموعا بالاذان
ضرورة تواتره وكل ذلك المذكور من كونه مكتوبا مقروا مسموعا

من سمات الحدوث ودلائل كونه مخلوقا وذلك معلوم بالضرورة واثباتهم
لذلك القديم صفات الحادثة المختصة به فيلزم التناقض فاشار المصنف
الى الجواب عن هذه الشبهة بقوله وهو اي القران الذي هو كلام الله
تعالى النفسي الازلي مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة
والرقوم وصور الحروف الدالة عليه اي القران فانه يفهم من تلك النقوش
لا بمعنى انه ذلك المكتوب وانه حقيقة محفوظ في قلوبنا ثابت في
اذهاننا اي بالالفاظ المخيلة الثابتة في القوة الخيالية مثلا
للكلمات الملفوظة وصورها كصور الحروف الخطية مقروا بالسنتنا
بحروفه الحقيقية الملفوظة المسموعة فالحرف يكون خطيا وخياليا
وحقيقيا مسموع باذاننا بذلك ايضا اي بالحروف الملفوظة وهو
مع ذلك غير حال فيها ومع ذلك الاطلاق والوصف الذي ظاهره
الحلول ليس القران الذي هو الصفة القديمة حالا في المصاحف
التي قلنا انه مكتوب فيها ولا في القلوب التي قلنا انه محفوظ فيها
ولا في الالسنة التي قلنا انه مقروء بها ولا في الاذان التي قلنا
انه مسموع بها وهو معنى قائم بذات الله تعالى نفسي ازلي يلفظ
بالالسنة ويسمع بالاذان بالنظم المخصوص المعهود الدال عليه اي على
القران النفسي ويحفظ بالنظم المخيل في الذهن ويكتب بنقوش واشكال
هي حروف خطية موضوعة للحروف اللفظية الدالة عليه اي على الكلام
ثم النقوش تختلف بحسب اختلاف الاوضاع وليست الكتابة والقراءة
والحفظ والسمع واقعة عليه صفات له حقيقة لان ذلك محال وانما هذا
كما يقال مثلا النار جوهر محرق وهذا بمنزلة قولنا الكلام صفة ازلية
تذكر اي النار باللفظ وهذا بمنزلة قولنا مقروء بالالسنة ويكتب
بالقلم بمنزلة قولنا مكتوب في المصاحف ولا يلزم منه كون النار

مذكورة

مذكورة مكتوبة كون حقيقة النار صوتا وحروفا او نقشا وشكلا فكذا لا
يلزم من قولنا ان القران مقرو ومكتوب ان يكون حقيقته صوتا وحرفا او رقما
متصفا بشي من سمات الحدوث وذلك لان معنى كونه مقروا بالالسنة
مقروا ما يدل عليه ويرشد اليه وتحقيقه اي تحقيق الوجه المسوغ لهذا
الاطلاق ان للشي في الجملة وجودات اربعة وجودا في الاعيان
كتحقق هوية الانسان في الخارج ووجودا في الاذهان كحصول صورته
في الذهن ووجودا في البيان وهو معنى قوله في العبارة كما اذا قلنا
الانسان ووجودا في البنان وهو معنى قوله في الكتابة كما اذا رقمت
حروفه فالكتابة تدل على العبارة لانها وضعت للدلالة عليها وهي
اي العبارة تدل على ما في الاذهان وهو اي ما في الاذهان يدل
على ما في الاعيان فالوجودان الاوليان حقيقيان والاخران اصطلاحيان
ولهذا يختلفان ومما تختبر به الاذهان اعتبار هذه الوجودات
بالنسبة الى شي هو الكتابة مثلا فليتامل واذا تمهد هذا فحيث يوصف
القران بما هو من لوازم القديم وصفاته المختصة به كما في قولنا
القران غير مخلوق القران صفة قايمة به تعالى ونحو ذلك فالمراد
اذن من اطلاق القران حقيقته الموجودة في الخارج وهي الصفة
الازلية المسماة بالكلام النفسي وهذا الاطلاق من حيث الوجود في
الاعيان وحيث يوصف اي القران بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات المختصة بها يراد به اي بالقران الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرات نصف القران اذ النفسي لا يتجزى وهذا
الاطلاق من حيث الوجود في العبارة او يراد به الالفاظ المخيلة
كما في قولنا حفظت القران وهذا من حيث الوجود في الاذهان او
يراد به الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث مس القران

اذ لا يمكن مس النفسي ولا اللفظي ولا الذهني فيكون هذا الاطلاق من حيث
الوجود في الكتابة وحاصل الجواب انا لم نصف الكلام النفسي بشي من
سمات المحدثات والوصف المذكور انما هو بحسب الاعتبارات المذكورة
وههنا جواب اخر وهو ان الموصوف بهذه الصفات انما هو القران بالمعنى
الاخر وثاني زيادة ايضاحه ولما كان دليل الاحكام الشرعية انما هو
بالقران بالمعنى الاخر الذي هو اللفظ دون المعنى القديم النفسي
عرفه اي القران بالمعنى الاخر ائمة الاصول اصول الفقه بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر المعجز بسورة منه وجعلوه اي القران
بالاطلاق المذكور اسم للنظم والمعنى جميعًا ولما كان هذا موضع نظر
تقريره ان القران له معنيان احدهما المعنى النفسي والاخر النظم العربي
المخصوص ولا شي من احدهما بالاخر وقد عرفت من حيث الاطلاق الثاني
بالمكتوب المنقول فكيف يجعل بالنظر الى ذلك اسما للنظم والمعنى اشار
الى الجواب عن ذلك بقوله اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد
المعنى ولا للمجموع من اللفظ من النظم والمعنى وانما المعنى ملحوظ في
التسمية وفي التلويح ما نصه كما قالوا القران وهو النظم والمعنى جميعًا
وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في
المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ
والمعنى انتهى وفيه نظر لما صرح به مشايخنا من ان النظم والمعنى ركنان
للقران احدهما اصلي وهو المعنى والاخر زايد وهو النظم ونظروا ذلك
بالايمان بالنسبة الى الاقرار والتصديق وبنوا على ذلك ان الزايد يسقط
اعتباره عند الحاجة حتى جازت القراءة بالفارسية حال العجز عن العربية
كما يسقط اعتبار الاقرار حال الاكراه على كلمة الكفر هذا ولا يخفى ان
المنزل والمنقول والمتواتر انما هو النظم ثم انهم ارادوا بالمعنى النفسي

فقد

فقد قوي الاشكال وان ارادوا امرا اخر فيحتاج الى بيانه وبالجملة فالمبحث
مشكل واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى انه يجوز عقلا ان يسمع ومنعه اي الجواز
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني فقال بامتناع سماعه وهو اي منع
الجواز المذكور اختيار الشيخ ابو منصور الماتريدي وعلى هذا فمعنى
قوله تعالى حتى يسمع كلام الله عند الاسفرايني والماتريدي حتى
يسمع ما يدل عليه بل يتعين ان يكون ذلك معنى هذه الاية لان الله
تعالى يقول وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
ثم ابلغه مامنه وهذا كما يقال سمعت علم فلان اي سمعت ما يدل
على علمه والا فلا يمكن ان يكون العلم مسموعا الان يلتزمه الشيخ
فموسى عليه السلام لم يسمع الصفة المقدسة عندهما اولا وانما
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسي ولما استشعر الشارح
ان سماع ما يدل على الصفة لا يقتضي تخصيص موسى عليه السلام باسم
الكليم لعدم اختصاص هذا السماع اشار الى الجواب عن ذلك بقوله
لكن لما كان سمعه عليه السلام للصوت الدال على الصفة بلا واسطة
الكتاب المنزل والملك الذي ينزل به على الانبيا وهو وصف مختص
خص موسى عليه السلام باسم الكليم لان غيره من الانبيا الا من شا الله
انما سمع بالواسطة المذكورة فان قيل اعتراضا على القول بان الكلام
حقيقة في النفس مجاز في النظم لو كان كلام الله تعالى حقيقة في
المعنى النفسي القديم الذي هو الصفة مجازا في النظم المولف
المعهود لصح نفيه اي نفي كلام الله تعالى عنه اي عن النظم المولف
اذ ذاك من امارات المجاز كما في قولنا في الشجاع ليس باسد فلو كان
مجازا لصح النفي بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى الايات

والسور كلام الله تعالى واللازم باطل لان النفي غير صحيح والاجماع على خلافه اي على ان النفي باطل وهو كون الكلام مجازا في النظم وايضا المعجز المتحدي به اي الذي يعجز عن الاتيان بسورة من مثله ويتحدى به النبي فيعجزه وحقيقة التحدي طلب معارضة تاجعل شاهدا على الدعوى تعجيز المنكر تقول تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة هو كلام الله تعالى حقيقة بالاجماع ولا يقال هذا هو الاول بعينه لانا نقول هو غيره لان المحكوم عليه اولا النظم وههنا المعجز المتحدي به ومما يغاير ان مفهوما وان كانت هذه الصفة انما هي جارية على النظم ولهذا قال مع القطع بان ذلك اي الاعجاز والتحدي انما يتصور في النظم المولف من الكلمات المفصل الى السور والايات اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة والتحدي بها واعجاز الجاحدين والحاصل ان النظم يطلق عليه الكلام حقيقة لا مجازا بدليلين احدهما الاجماع على عدم صحة نفيه عنه الثاني الاجماع على ان المعجز المتحدي به كلام الله حقيقة ولا يصدق ذلك الا على المشار اليه قلنا في الجواب التحقيق القول بمقتضى الاستدلال المذكور والتزام موجبه ونقول ان لفظ كلام الله تعالى حقيقة في النظم ايضا وعلى هذا فهو اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم القايم بذاته تعالى ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام اليه تعالى كونه اي الكلام بالمعنى المذكور صفة حقيقية لله تعالى من اضافة الصفة الى الموصوف وبين الكلام اللفظي الحادث المولف من السور والايات ومعنى الاضافة على هذا المعنى انه اي الكلام مخلوق لله تعالى ولما كان هذا الوصف شاملا لكل كلام حادث اشار الى خصوصية هذا الخلق المقتضية لاختصاص هذا النظم بالاضافة بقوله ليس هو من تاليف المخلوقين فليس للعبد

فيه

فيه صنع اصلا واذا تقرر ذلك فلا يصح النفي اي نفي كلام الله تعالى عن النظم اصلا لانه حقيقة فيه ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله حقيقة لما تبين ومعنى كون الاعجاز والتحدي فيه من حيث تعلقهما به وكونه محلهما وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه اي لفظ كلام الله تعالى مجاز يعني في النظم وهو منشأ السوال فليس معناه اي ما وقع في هذه العبارة انه اي كلام الله تعالى غير موضوع للنظم المولف حتى يصح نفيه عنه بل معناه ان الكلام في التحقيق اولا وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس مع قطع النظر عن اللفظ وتسميته اللفظ به اي بالكلام ووضعه اي الكلام لذلك اي اللفظ انما هو اي نقل التسمية والوضع باعتبار دلالته اي اللفظ على المعنى النفسي المسمى اولا وبالذات بالكلام والحاصل ان هذا القايل انما اطلق المجاز من حيث المعنى لا من حيث انه وصف للفظ لان المعاني توصف بالحقيقة والمجاز كما يوصف بهما اللفظ وهذا كما يقال الحياة حقيقة هي العلم والايمان واما اعتدال المزاج بحسب الحس والحركة بالارادة فتلك حياة مجازية لا تحصل التمدح بها بخلاف الاولى قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه او جاهلا فعلمناه وانت تعلم ان الحياة حقيقة في اعتدال المزاج المذكور مجاز في العلم والايمان وذهب بعض المحققين وهو صاحب المواقف وفاقا للعلامة محمد الشهرستاني في كتابه نهاية الاقدام على ما ذكره السيد والظاهر انه ارتضاه الى ان المعنى في قول مشايخنا الاشاعرة وغيرهم ان كلام الله تعالى معنى قديم فقد صرح الشيخ ابو الحسن الاشعري بان الكلام هو المعنى النفسي ليس هو في مقابلة اللفظ حتى يراد به اي بالمعنى في كلامهم هذا مدلول اللفظ ومفهومه الذي هو بازاء اللفظ فلا شي من احدهما

بالآخر بل مرادهم بالمعنى هاهنا ما في مقابلة العين اي الجوهر القايم بذاته
والمراد به اي بالمعنى ههنا ما لا يقوم بذاته لانه اذن في مقابلة ما يقوم
بذاته واذا كان كذلك فلا منافاة بين اللفظ والمعنى بل يصدق المعنى
ولا يمتنع ان يكون اللفظ معنى فيصح ان يكون النظم الشريف معنى لانه لا
يقوم بذاته كساير الصفات فانها انما تقوم بالذات ولا يقال لها
معان لذلك والتلخيص ان للمعنى اطلاقين احدهما ما يقابل اللفظ
وهو مدلوله فلا يصدق به والثاني ما يقابل العين وهو بهذا
الاطلاق لا يقال في مقابلة اللفظ فيصدق به ومراد المشايخ بالمعنى
في قولهم كلام الله معنى الاطلاق الثاني فتكون الصفة النفسية
هي النظم والمعنى ومرادهم اي المشايخ ان القران وكلام الله تعالى
اسم للنظم والمعنى اي معنى النظم شامل لهما اي للنظم ومعناه وهو
اي القران الذي هو اسم للنظم والمعنى قديم وهو معنى اي قايم بذاته
تعالى اذ قولهم انه معنى لا ينافي كونه نظما لما تقرر ولما كان هذا محل
اشكال من حيث ان النظم متصف بسمات المحدثات كما سبق فانى يكون
قديما وما وجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة القايلين بقدم
الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت الحنابلة من قدم
النظم المولف من الحروف المرتب الاجزا في التلفظ فانه اي زعمهم ذلك
بديهي الاستحالة اي لا يحتاج الى نظر دقيق للقطع بانه لا يمكن التلفظ
مثلا بالسين من لفظ بسم الله الا بعد التلفظ بالبا منها ويمتنع
التلفظ بهما معا وما هذا شانه فهو حادث فلم يرد هذا المحقق ومن
تقدمه قدم النظم بهذا المعنى بل بمعنى اللفظ القايم بالنفس مطلقا
سوا كان قديما او حادثا ليس هو مترتب الاجزا في نفسه اي في نفس
اللفظ كالقايم بنفس الحافظ اي كاللفظ القايم بنفس الحافظ

لذلك

لذلك اللفظ فانه قايم به من غير ترتيب الاجزا اي اجزاء ذلك اللفظ في
نفسه حال قيامه بالحافظ وقبل التلفظ به ومن غير تقدم البعض
من الاجزا على البعض الاخر لانه اذا لم يكن هناك ترتيب فلا يكون تقدم
ولا تاخر وهو ظاهر والترتيب هو الاجزا انما يحصل في التلفظ بذلك
اللفظ القايم بالنفس والقراة اي قراته وانما تكون كذلك لعدم
مساعدة الالة من غير اللسان وغيره على التلفظ دفعة وهذا الذي
ذكره من الترتيب بين التلفظ دون التلفظ القايم بالنفس متضمنا
الى بيان مرادهم بكون الكلام معنى وكون النظم قديما معنى قولهم
اي المشايخ المقرو اي النظم القايم به تعالى هذا الرائي قديم
والقراة اي التلفظ حادثة وبواسطة القراة يكون ترتيب الاجزا
وتقدم بعضها على بعض واما النظم القايم بذات الله تعالى كما ذكر
فلا ترتيب فيه لانه اذا كان القايم بنفس المخلوق لا ترتيب فيه فاني
يبعد ذلك بالنسبة اليه تعالى فلا ترتيب في المعنى القايم به تعالى
بهذا المعنى حتى ان من سمع كلامه تعالى كموسى عليه السلام سمعه
غير مرتب الاجزا لعدم احتياجه سبحانه في التكلم الى الالة اذ
احتياجه سبحانه في شي الى شي محال مطلقا هذا حاصل كلامه اي
كلام هذا المحقق المنفرد بهذه المقالة عن المتاخرين من القايلين بثبوت
الصفات موافقا لمن تقدمه وهو الشهرستاني وهو اي هذا الكلام
جيد لكن لمن يتعقل لفظا موجودا قايما بالنفس ومع ذلك فهو
غير مولف من الحروف المنطوقة حال التلفظ او من الحروف المخيلة
بدون التلفظ المشترط وجود بعضها اي بعض الحروف بعدم البعض
وانقضايه ولا مولف من الاشكال المرتبة والنقوش الدالة عليه
اي على اللفظ والمعنى انه هذا الكلام انما يستقيم اذا تصورنا تصورا

صحيحًا لفظًا قايما بالنفس غير مرتب الاجزا ولا مولف من حروف ملفوظة
او مخيلة او منقوشة وعن لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
شيئًا من المعاني الا كون صور الحروف الملفوظة الذي تألف منها ذلك الكلام
مخزونة في خزاين الحس المشترك من الحافظ مرتسمة في خيالية الحافظ
بتلك القوة الحافظة بحيث اذا التفت الحافظ اليها اي الى تلك
الحروف المخزونة في خياله كان ذلك الملتفت اليه كلاما مولفا من الالفاظ
من حروف مخيلة مرتسمة في الخيال او من نقوش مرتسمة مرتسمة في النفس
او في جزء من الدماغ واشار بقوله من الفاظ مخيلة او نقوش الى ان قيام
الكلام بالحافظ معناه انتقاش الذهن به حقيقة عند البعض وعند البعض
كونه مخيلا لان الذهن ينتقش بصورة وقد حقيقة فنحن لا نعقل من
قيام الكلام بنفس الحافظ الا ما ذكرنا واذا تلفظ الحافظ بها كان
ذلك المولف كلاما مسموعا مرتب الاجزا مشروطا وجود بعضه بتقدم
بعضه والحاصل ان ما ذهب اليه هذا المحقق من كون النظم قايما
بذاته تعالى غير مرتب الاجزا ولا مولف من حروف متعاقبة لا نعقله
نتعقله لانه قاسه على الشاهد ونحن لا نعقله في الشاهد الا على
الوجه الذي ذكرناه هذا وقال السيد في شرح المواقف ولا اشهر
في انه اي ما ذهب اليه صاحب المواقف اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ولا يخفى ان اللفظ كيفية في الصوت
او في النفس او في الذهن فاما يعقل تحققه على الوجه المذكور بينا
في التلويح يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى وبالجملة
فالبحث مشكل والتكوين وهو المعنى النفسي القايم بذاته تعالى
الذي يعبر عنه بالفعل والخلق لا بمعنى المخلوق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع ونحو ذلك كالانشا والابرا والتصوير ويفسر

هذا

هذا المعنى المعبر عنه بهذه العبارات باخراج المعدوم الممكن من العدم
الى الوجود لا بمعنى ان العدم ظرف للمعدوم فاخرج فيه بل بمعنى ان ذلك
الموجود اوجده الله تعالى بعد ان لم يكن موجودا ثم المراد الاخراج
الذي هو سبب للاخراج بالفعل صفة لله تعالى ازلية لاطباق العقلا
واتفاق ادلة العقل والنقل على انه تعالى خالق للعالم لا مكون له
فقد اطبقوا على اطلاق هذا المشتق عليه تعالى فتثبت صفة التكوين
بالمسلك السابق وبيانه لثبوت المشتق وامتناع اطلاق الاسم المشتق
على الشي من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له اي لذلك الشي
قائما به اي بالشي وصورة الدليل الباري مكون وكل مكون متصف
بالتكوين فهو صفة له ازلية لوجوه من الادلة الاول منها انه
قد ثبت قيام صفة التكوين به تعالى ويمتنع قيام الحوادث بذاته
تعالى لما مر تقريره في الرد على الكرامية الوجه الثاني انه تعالى
سبحانه صح
وصف ذاته المقدسة في كلامه تعالى النفسي الازلي بانه الخالق
الباري المصور فلو لم يكن في الازل قبل وجود المخلوقات خالقا لزم
الكذب في كلامه تعالى وهو محال او العدول عن الحقيقة في لفظ
الخالق الى المجاز باعتبار الاول اي الخالق فيما يستقبل والقادر
على الخلق فاطلق الخالق واريد القادر باعتبار ان القدرة سبب
الخلق فاللازم اما المحال المذكور او العدول الى المجاز من غير تعذر
الحقيقة واللازم باطل بقسميه وهو ظاهر على انه لو جاز اطلاق
الخالق عليه تعالى على سبيل المجاز بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كلما يقدر هو سبحانه عليه اي على ذلك الشي المعبر عنه بما من الاعراض
عليه سبحانه وفي العبارة تسامح والمعنى انه لو جاز هذا الاطلاق بهذا
الاعتبار لجاز اطلاق كلما شاع فيه هذا الاعتبار من المشتقات التي

ماخذها الاعراض المقدرة له تعالى اذ لا خصوصية للفظ الحلق والخالق
وما جاز اطلاق الخالق الا باعتبار القدرة على الخلق واللازم باطل
اذ لا يكون من اسمائه تعالى المبعد باعتبار القدرة على الابعاد وفيه نظر
اذ المسوغ للاطلاق المذكور معتبر لغة ولكن المنع منه شرعي للتوقيف
الوجه الثالث انه لو كان التكوين حادثا فاما ان يكون حدوثه
بتكوين اخر ضرورة انه لا حدوث الا بتكوين فينقل الكلام اليه فيلزم
التسلسل في التكوينات او الانتهاء الى تكوين قديم وهو المطلوب
وهو اي التسلسل محال لاستحالة حوادث لا اول لها ويلزم منه
اي من فرض حدوثه المستلزم للتسلسل اللازم باطل قطعا هو استحالة
تكون العالم وخروجه من العدم الى الوجود ووجه الملازمة اذ فرض
حدوث التكوين مستلزم لعدم ضرورة استلزامه التسلسل ووجود
العالم بدون التكوين محال واشار الى بطلان اللازم بقوله مع
انه اي العالم مشاهد وشاهدته تستلزم تكونه بالضرورة
لا حادث فاللازم احد امرين اما عدم تكون العالم كما ذكرنا واما ان
يكون حدوثه بدونه اي بدون التكوين فيستغني الحادث حينئذ
في وجوده عن المحدث والاحداث لانه اذا وجد بدون احداث
فقد استغنى عن المحدث وفيه اي القول بوجود الحادث بدون
المحدث تعطيل الصانع تعالى بابطال دليل وجوده المستدل
عليه بحدوث العالم كما سبق بيانه ومبناه على احتياج الحادث في وجوده
الى غيره ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح ولا يقال
جاز حدوث التكوين بتكوين هو عينه لا بتكوين هو اخر حتى يلزم
التسلسل كما يقال في الوجود انه موجود بوجود هو عينه لانا نقول
حدوث تكوين بدون تكوين اخر يلزم منه قطعا ترجح احد طرفي الممكن

بدون

بدون مرجح واذا ابطل حدوث التكوين تعين قدمه الوجه الرابع ان
التكوين لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيصير سبحانه على هذا
محلا للحوادث وهو محال او يكون حدوثه اي التكوين في غيره تعالى
كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من ايمة المعتزلة من ان تكون
كل جسم قايم به اي بالجسم فيكون التكوين حادثا في كل هو الجسم
وعلى هذا فيكون كل جسم موجود خالقا اي مكونا ضرورة ان التكوين
صفة قايمة به ولا معنى للمكون الا من قامت به صفة التكوين
والمكون هو الخالق ولا خفا في استحالته اي استحالة كون الجسم
خالقا بنفسه وايضا فالمفروض ان التكوين صفة له تعالى ومن
المحال قيام صفة الشي بغيره وسبي هذه الادلة الدالة على
ازلية التكوين على ان التكوين صفة حقيقية موجودة اذ
لا يتصف بالقدم او الحدوث الا الموجود كالعلم والقدرة فانهما
صفتان حقيقيتان موجودتان فهذه الادلة انما تنهض حجة على
من قال بوجود صفة التكوين ونازع في قدمها والمحققون من
المتكلمين الاشاعرة دون الماتريدية على انه اي التكوين
من الاضافات والصفات الاعتبارية والاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الخارج مثل كون الصانع قبل كل شي ومعه
اي مع كل شي وبعده اي بعد كل شي ومعبود الينا ومذكورا بالسنتنا
ومعظما في قلوبنا ونحو ذلك من الصفات الاعتبارية ومميتا ومحييا
وغافر الذنب وقابل التوب ونحو ذلك من صفات الفعل والحاصل
في الازل باتفاق اهل السنة صفة موجوده قايمة به تعالى هو
اي الحاصل الازلي مبدا التخليق بالفعل والترزيق والاماتة
والاحيا وغير ذلك من الانعام والاكرام والتوفيق والخذلان

والهداية والاضلال ونحو ذلك فاما ان يكون ذلك المبدا هو التكوين او هو القدرة والارادة للذات وقع الاتفاق على وجودهما وازليتهما ولا دليل على كونه اي مبدا التخليق صفة اخرى سوى القدرة والارادة الصالحين للبداية المشار اليها وذلك لان الاصل القول بعدم تعدد القدما الا ما دل عليه الدليل القطعي وقد دل على ثبوت المبدا المذكور ولا معنى للقدرة والارادة الا ذلك فكل ما دل على ثبوت المبدا كان دليلا عليهما فلا وجه الى اثبات مبدا اخر من غير ضرورة عقلية او نقلية ولما ورد على هذا ان الممكنات مستوية بالنسبة الى القدرة فلا تصلح مبدا اذ لا بد من مرجح ومخصص اشار الى الجواب عن ذلك مصدرا بالفا المستشعرة بالسوال بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون بالفتح وعدمه اي المكون الذي هو الممكن على السوا فلا تقتضي احد طرفيه على الاخر لكن القدرة مع انضمام الارادة اليها بتخصيص احد الجانبين من المكون تترجح احد طرفي الممكن عند تعلقها به ونحن لم نقل بمبدية القدرة على الانفراد حتى يرد ما ذكر وانما قلنا بان المبدا هو القدرة والارادة معا فصفة التكوين الازلية لا معنى لها الا القدرة والارادة واما التكوين المتعلق بالايجاد فهو من صفات الفعل وهو عبارة عن تعلق القدرة والارادة بالممكن ولما استدل القايلون بحدوث التكوين صفة للعلم كما هو مذهب الاشاعرة او صفة محققة الوجود كما هو مذهب الكرامية بانه اي التكوين لا يتصور بدون المكون بالفتح كما لا يتصور بدون المكون كالضرب فانه لا يتصور بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم من قدمه قدم المكونات ضرورة استلزامه وجودها وهو اي اللازم الذي هو قدم المكونات باطل لانه محال للقطع بحدوثها

على

على ما سبق فالملزوم مثله وهو قدم التكوين فيثبت حدوثه اشار
المصنف الى الجواب عن ذلك بقوله وهو اي التكوين الثابت له تعالى
صفة قديمة تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من اجزائه اي اجزاء العالم التي
هي الممكنات الموجودة لا في الازل حتى يلزم قدم المكونات بل لوقت
وجوده اي العالم فيما لا يزال على حسب علمه تعالى وارادته على وفق
علمه وتعلق ارادته فالتكوين الذي هو المبدا باق ازلا فلا ابتدا له
وابدا فلا انتهاله لانه صفة ازلية مبدا للنسبة التي هي التكوين
بالفعل لا نسبة والمكون حادث بحدوث التعلق اي تعلق التكوين
وهذا كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة كالسمع
والبصر والارادة التي لا يلزم من قدمها اي الصفات المشار اليها
قدم متعلقاتها من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات
الى غير ذلك فانها حادثة لكون تعلقاتها اي الصفات المقدسة
بمتعلقاتها المذكورة حادثة فحدوث المتعلقات لازم من حدوث
التعلق ضرورة امتناع المتعلقات بدون التعلق واذا كان كذلك
في هذه الصفات فكذا التكوين صفة قديمة وتعلقه بالمكونات
حادثة فيلزم حدوثها ولا يلزم من قدم التكوين قدمها وهذا الذي
قرره في قدم التكوين مع حدوث المكونات تحقيق ما يقال في اثبات
هذا المطلوب على ما هو مذكور في التبصرة ان وجود العالم ان لم يتعلق
بذات الله تعالى وصفة من صفاته المقدسة لزم من ذلك اي من
عدم التعلق المذكور بقسميه تعطيل الصانع تعالى اذ لا معنى لكونه
صانعا للعالم الا تعلقه به او بصفة من صفاته ولا طريق الى العلم بوجوده
بالدليل الا ذلك ولزم ايضا استغنا الحوادث التي هي اجزا العالم
في وجودها عن الصانع الموجد لها ضرورة عدم التعلق المذكور وهو

اي كل من التعطيل والاستغنا المذكورين محال قطعا فبطل عدم التعلق
وان تعلق وجوده بذاته تعالى او بصفته فاما ان يستلزم ذلك
التعلق بالقديم من الذات او الصفة قدم ما يتعلق وجوده وهو العالم
به وهو الذات العالية او الصفة المقدسة فيلزم قدم العالم
ضرورة الاستلزام المذكور لان العالم هو ما تعلق وجوده بالقديم
وفرض استلزامه قدمه باحد شقي الترديد وهو اي قدم العالم باطل
لقيام البرهان على حدوثه او لا يستلزم ذلك التعلق قدم ما تعلق وجوده
بالقديم وهو العالم فيكون حادثا مع تعلقه بالقديم وهو بعينه نقوله
في التكوين والمكون فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به اي بالتكوين ولا يكون تعلق وجود المكون بالتكوين القديم
مستلزما لقدم المكون كما لا يكون تعلق وجود العالم بالصانع مستلزما
لقدم العالم هذا ووجه كون التقرير السابق على قوله وهذا تحقيق ما
يقال تحقيقا له ان قولنا ولا يستلزم ذلك قدم ما تعلق وجوده بالقديم
كلام مجمل ربما يتوجه عليه المنع فيقال المتعلق بالقديم قديم وجوابه
ظاهر بما سبق تقريره وهو ان المتعلق بالقديم يكون حادثا بواسطة
حدوث التعلق واما ما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين
قول بحدوثه اي بحدوث المكون اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير
والمكون وجوده متعلق بالغير الذي هو التكوين فلا يكون قديما والحادث
ما يتعلق وجوده به اي بالغير وقد تعلق وجود المكون به فيكون حادثا
ففيه اي هذا الذي يقال نظر ظاهر لان هذا الذي ذكر من معنى
القديم والحادث انما هو معنى القديم بالذات الذي هو الله تعالى جل
اذ لا تعلق لوجوده بغيره وانما هو من ذاته ومعنى الحادث بالذات
اذ هو المتعلق وجوده بغيره سواء كان ازليا او مسبوقا بالعدم على ما

نقول

نقول الفلاسفة بهو قد سبق بيانه وانهم قايلون بقدم العالم بالزمان
وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتدا لوجوده الا انه حادث بالذات
لان وجوده متعلق بغيره مستند اليه بالايجاب واما عند المتكلمين فالحادث
معناه ما لوجوده بداية اي يكون وجوده مسبوقا بالعدم عليه من
غير تفصيل من ذلك الى الذاتي والزماني والقديم عندهم بخلافه اي بخلاف
الحادث وبازايه فهو ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم ومجرد تعلق وجوده
اي وجود المكون بالغير لا يستلزم الحدوث اي حدوث المكون بهذا
المعنى وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم ذلك الحدوث الذاتي فليس الكلام
فيه وانما كان كذلك لجواز ان يكون الشي محتاجا الى الغير القديم في وجوده
صادرا عنه اي عن الغير بالايجاب دايما ذلك الشي بدوامه اي بدوام
الغير ضرورة دوام المعلول بدوام علته فيكون قديما بقدمه بواسطة
قدم التعلق فلا يستلزم مجرد التعلق بالقديم الحوادث لجواز ما ذكر فيكون
المتعلق بالقديم قديما اذا كان التعلق قديما كما ذهب اليه الفلاسفة
فيما ادعوا قدمه بالزمان من الممكنات الحادثة عندهم بالحدوث
الذاتي كالهيولي مثلا والاشكال العلوية والعقول العالية والنفوس
الفلكية ثم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع تعالى بالاختيار دون
الايجاب الذي يدعيه الفلاسفة بدليل لا يتوقف على حدوث العالم
بمعنى المسبوقية بالعدم كان القول بتعلق وجوده اي المكون بتكوين
الله تعالى قولا بحدوثه اي بحدوث المكون بالمعنى الكلامي لان التعلق
حينئذ غير مجرد بل متصف بالحدوث لان العالم اذا كان صادرا عنه تعالى
بالاختيار كان مسبوقا بالعدم فيكون تعلق التكوين به حادثا فيستلزم
تعلق وجود المكون حينئذ بالغير الذي هو التكوين حدوث المكون
وانما قيد الدليل بعدم التوقف على حدوث العالم لما انه اذا توقف

على ذلك لانهم الزام الفلاسفة به لانهم قايلون بقدم العالم وبصدوره عنه
تعالى بالايجاب ولان حدوث العالم عند البعض متوقف على ان صنعه تعالى
للعالم انما هو بالاختيار فلو توقف دليل ذلك على حدوث العالم لدار على راي
البعض والحاصل ان التمسك في حدوث المكون بتلك المقالة لايتم اذ لا
يلزم من مجرد تعلق الوجود بالغير الحدوث بالمعنى الكلامي الا اذا انتسب جميع
ما سوى الله وبطل القول بالحدوث الذاتي ومن ههنا يعني من هذا المقام
الذي ذكر فيه القول عن الفلاسفة بقدم بعض الممكنات يقال ان التنصيص
اي تنصيص المصنف على كل جزء من اجزا العالم في قوله وهو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزايه اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزا
اي اجزا العالم والزاعمون هم الفلاسفة والا اي وان لم يكن التنصيص المذكور
اشارة الى الرد عليهم وانما هو لذكر الواقع فهو الوجه فهم اي الفلاسفة
انما يقولون بقدمها اي بعض الاجزا بالزمان لا بالذات بمعنى عدم المسبوق
بالعدم ومع ذلك فهي محتاجة في وجودها الى الغير فهم قايلون بقدمها بالمعنى
المذكور لا بمعنى عدم تكونها اي تلك الاجزا المدعى قدمها بالغير وهو
الواجب تعالى واذا قالوا ان وجودها متعلق بتكوين الله تعالى اياها فلا
يتوجه ان يكون التنصيص المذكور للرد عليهم ولقايل ان يقول الرد المذكور
متوجه عليهم لان معنى التكوين عندنا الاخراج من العدم الى الوجود وعندهم
الايجاد بالايجاب والحاصل مما ذكر في الرد عن القايلين بحدوث التكوين
انا لا نسلم انه لا يتصور وجود التكوين بدون وجود المكون حتى يلزم
من قدمه قدمه ان وزانه اي التكوين معه اي مع المكون وزان الضرب
مع المضروب حيث لا يوجد بدونه للفرق البين بينهما فان الضرب
صفة اضافية ونسبة بين منتسبين لا يتصور اي الضرب بدون
المضافين اللذين يضاف اليهما لفظا ومعنى اعني بهما الضارب

والمضروب

والمضروب والتكوين ليس كذلك لانه صفة حقيقية اي محققة الوجود
هي اي هذه الصفة كما تقرر سيما الاضافة التي هي التكوين بالفعل وهو
اخراج المعدوم الى الوجود بالفعل لاعينها اي لاعين الاضافة التي هي قران
الضرب حتى انها لو كانت اي الصفة الحقيقية عينها اي عين الاضافة
التي هي التكوين بالفعل على ما وقع في عبارة المشايخ مما يعطي بحسب
الظاهر ذلك وان كان خلاف مرادهم على ما حررهنا لكان القول بتحققها
اي صفة التكوين بالفعل بدون تحقق المكون ووجوده مكابرة ونفيا
لما علم بكونه بالضرورة وانكارا للضروري الثابت بالبديهة فلا يصح
القول به لما ذكر ولانه لا يندفع ما يرد عليه من كون الاضافة لا تحقق لها
بدون المضافين بما يقال في الجواب عن ذلك مما حاصله التفريق بين
التكوين والضرب من الحيثية المذكورة من قولهم ان الضرب عرض يستحيل
البقا فلا بد لتعلقه اي الضرب بالمفعول الذي احد مضافيه وهو المضروب
ووصول الالم اي الم الضرب اليه اي الى المضروب من وجود المفعول
وهو المضروب معه اي مع الضرب اذ لو تاخر وجود المضروب عن الضرب
لانعدم هو اي الضرب لانه عرض لا يبقى فلا بد في تحققه من تحقق مفعوله
وهذا بخلاف فعل الباري سبحانه الذي هو التكوين بالفعل فانه ازلي
واجب الدوام لوجوب دوام موصوفه تعالى يبقى اي ذلك الفعل لانه
ليس بعرض الى وقت وجود المفعول الذي هو المكون ولا يلزم من تاخر
مفعوله عنه انعدامه لانه ليس بعرض لا يبقى وانما لم يندفع بذلك
لما ان اقتضا الضرب وجود المضروب ليس من حيث كونه عرضا يستحيل
بقاوه بل من حيث كونه فعلا متعديا واضافة ونسبة فلا تحقق له
بدون تحقق مفعوله ولا يجوز تاخره عنه مع قطع النظر عن كونه عرضا او
لا حادثا اولا ولا فرق بينه وبين التكوين بالفعل من هذه الحيثية

وهو اي التكوين غير المكون بالفتح عندنا يعني الماتريدية خلافا لما نقل
عن بعض الاشاعرة من ان التكوين هو المكون وليس كذلك بل هو غيره لان
الفعل يغاير المفعول فيما عرا بالضرورة العقلية كالضرب مع المضروب
والاكل مع الماكول ونحو ذلك مما لا ينحصر وقد اعترض بان الكلام في صفة
التكوين الازلية لا في الفعل فلا يصح الاستدلال بما ذكر على المغايرة بل
التكوين غير المكون لما انه صفة ازلية والمكون حادث والتكوين بمعنى الفعل
لا يغاير المكون لما انه لا ينفك عنه والجواب ان الغير بالمعنى المذكور غير
ملحوظ ههنا على ما تشهد له عباراتهم والاستدلال المذكور انما هو على سبيل الرد
على القايل بان التكوين هو الفعل اذ المخالف مانع من وجود التكوين الذي
هو المبدا ولانه اي التكوين لو كان بنفسه المكون لزم من ذلك ان يكون
المكون مكونا مخلوقا بنفسه اى المكون ضرورة انه اي التكوين على هذا
التقدير تكون بالتكون الذي هو عينه اي عين المكون اذ المكون انما تكون
بالتكوين فاذا فرض انه عين التكوين تعين ان يكون مكونا بنفسه ثم
اذا كان مكونا بنفسه كان مستغنيا في وجوده عن غيره لان وجوده حينئذ
من نفسه وما كان كذلك لا يكون حادثا فيكون المكون على هذا اذن بما
مستغنيا في وجوده عن الصانع ضرورة تكونه بنفسه وهو اي قدم
المكون واستغناوه عن الصانع اللازم ذلك من القول بان التكوين هو
المكون محال بالضرورة فلزومه محال ولزم من ذلك ايضا ان يكون
للخالق سبحانه تعلق بالعالم مطلقا سوى انه اى الخالق اقدم منه
اي من العالم اما كونه لا تعلق له به فمن حيث ان تكونه انما هو بنفسه
واما كونه سبحانه اقدم منه فلانه تعالى منزه عن التكوين غني عن الاحتياج
مطلقا و سوى انه تعالى قادر عليه اي على العالم يعني يصح منه تاثيره
فيه من غير صنع وجد منه تعالى ومن غير تاثير فيه اي في العالم حصل منه

تعالى

تعالى وبين الملازمة لقوله ضرورة تكونه اي العالم بنفسه فلا تعلق للخالق
به الا من الوجهين المذكورين والحاصل انه لا تعلق له به من حيث الايجاد
وهو اي كونه سبحانه اقدم من العالم وهو قادر عليه لا يوجب كونه تعالى
خالقا للعالم ولا كون العالم مخلوقا له تعالى وانما يوجب ذلك تكوينه
تعالى له وايجاده اياه وجعل التكوين عين المكون ينافي ذلك فلا يصح القول
على هذا التقدير بانه سبحانه خالق العالم وموجده وصانعه ومبدعه
هذا كلام يرجع بعضه على بعض بالنقض فهو خلف اي باطل وذلك
لان قولنا ان التكوين عين المكون يلزم منه ان لا يكون سبحانه خالقا وقولنا
انه سبحانه خالق العالم يقتضي ان لا يكون التكوين عين المكون واذا اردت
اثبات انه لا خالق الا الله بقياس الخلف قلت لو كذب ليس الخالق غير الله
لصدق الخالق مخلوق لكن الخالق ليس بمخلوق فليس الخالق غير الله وقياس
الخلف من قياسين اقتراني من متصلة وحملية والنتيجة متصلة فقدمها
مقدم متصلة الاقتراني وتاليها نتيجة التاليف بين تالي المتصلة
والحملية فالنتيجة هنا لو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق مخلوق
ثم يجعل هذه النتيجة مقدمة لقياس استثنائي يستثنى نقيض التالي فهو
اثبات المطلوب بابطال نقيضه ولزم ايضا ان لا يكون الله تعالى مكونا
للاشيا الموجودة من الممكنات ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به
التكوين لما تقرر من ان المشتق يقتضي ثبوت الماخذ وقيامه بمن ثبت
له ذلك المشتق والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون اي التكوين
قايما بذات الله تعالى لان المفروض انه هو المكون وامتناع قيام
المكون بذاته تعالى غني عن الاستدلال ولزم ان يصح القول بان خالق
سواد هذا الحجر مثلا اسود وان يصح القول بان هذا الحجر الاسود خالق
السواد القايم به اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق

والسواد اذ لا معنى للخالق الا من قام به الخلق ولا للاسود الا من قام به السواد
كما مر تقريره وهما اي الخلق والسواد على القول بان التكوين عين المكون واحد
اذ لا معنى للتكوين الا الخلق والسواد مكون بتكوين هو عينه فالسواد هو
الخلق واذا كان واحدا فمحلهما اي الخلق والسواد واحد بالضرورة وهو الحجر
وقد قام به الخلق الذي هو السواد فصح ان يطلق الخالق على الحجر وهو اسود
فخالق سواده هنا الحجر الاسود وهذا الذي ذكرناه في الاستدلال
على ان التكوين غير المكون كله انما هو تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل
والمفعول والقطع بانهما غيران ضروريا لا ان الاستدلال عليه لكونه
نظريا لا يثبت الا بالدليل ويستفاد من ذلك ان الاستدلال على الشي لا
ينافي بداهته ولا يخلو الاستدلال في الجملة عن فايدة هذا لكنه ينبغي
للعاقل المحصل ان يتامل في امثال هذه المباحث ويتثبت في امر اب
هذه المسايل فيصرف كلام العاقل عن ظاهر البطلان الى معنى يصلح ان
يحمل عليه ذلك الكلام وتصح نسبته الى العقلا ولا ينسب الى احد من العلما
فضلا عن الراسخين من علما الاصول اصول الدين من الاحكام ما تكون
استحالته بديهية ظاهرة غير محتاجة الى نظر لا يخفى على من له ادنى
تمييز فكيف تخفى على روس اهل النباهة واولي الالباب والتمييز التام
بل يتعين عليه ان يطلب لكلامهم محملا يصلح ان يكون محلا لنزاع
العلما وخلاف العقلا كما تقدم بيانه فيما قاله المعتزلة من انه سبحانه
متكلم بكلام قايم بغيره وكذا هاهنا يتعين صرف الكلام عن ظاهره
فان من قال التكوين عين المكون لم يرد به ان المفهوم من احدهما هو
المفهوم من الاخر ولا ان التكوين صفة حقيقية له تعالى وهي المكون
ولا ان التكوين والمكون امران موجودان مختلفان مفهوما ومتحدان
هوية وانما اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيا من المفعولات

مطلقا

مطلقا فليس هنا في مقام الفاعلية والمفعولية الا الفاعل والمفعول
وهما المكون والمكون من غير وجود امر ثالث هو التكوين واما المعنى الذي
لابد في القضية العقلية منه وهو الاضافة المخصوصة والابرا
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك من الخلق والابداع
والانشا الى غير ذلك فهو اي المعنى المذكور امر اعتباري لا تحقق له
في الخارج وانما يحصل في العقل ويثبت في التصور من نسبة الفاعل
وهو المكون الى المفعول وهو المكون ليس ذلك المعنى امرا محققا وجوده
مغايرا للمفعول في الخارج بل مجرد اضافة ولم يرد به ان مفهوم
التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم على قوله المحالات المذكورة
الظاهرة اللزوم وهذا الذي قيل من ان التكوين عين المكون هو في
تعيين الصرف عن الظاهر كما يقال عن الشيخ الاشعري انه الوجود عين
الماهية في الخارج اذ لم يرد ظاهره وانما اطلقه بمعنى انه ليس في الخارج
للماهية تحقق مع قطع النظر عن الوجود ويعارضها اي الماهية
المسمى بالوجود تحقق اخر عن تحقق الماهية حتى يجتمعا اي الماهية والوجود
بتحققهما اجتماع القابل والمقبول المستقل كل منهما بتحققه كالجسم
القابل للسواد المستقل بتحققه والسواد المقبول المستقل بتحقق اخر فان
اجتمعا كان لهما تحقق ليس الامر في الوجود والماهية كذلك بل الماهية
اذا كانت اي وجدت في الخارج فكونها اي الماهية هو وجودها
فليس للماهية في الخارج تحقق سوى وجودها لكنهما اي الماهية والوجود
وان اتحدا تحققا متغايران في العقل لا بمعنى تصورهما متحققين في الخارج
بتحققين بل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود
فيتصورها مع قطع النظر عن وجودها خارجا وبالعكس بان يلاحظ
الوجود دون الماهية لانهما متغايران مفهوما فالشيخ لم يرد بجعل

ن
العقل

الماهية عين الوجود اذ المفهوم منهما واحد وانما ارادوا ما ذكروا والحاصل انه اذا تقرر
ان التكوين بالفعل امر اعتباري سببه القدرة والارادة الازليتان
لا صفة اخرى ازلية يعبر عنها بالتكوين فلا يتم ابطال هذا الراي والقول
بان التكوين عين المكون على الوجه الذي اول به صفة التكوين الازلية
الا باثبات ان تكون الاشيا في الخارج وصدورها عن الباري تعالى
بالاختيار يتوقف اي التكوين والصدور المذكوران على صفة حقيقية
ازلية قايمة بالذات اي ذاته تعالى مغايرة تلك الصفة للقدرة والارادة
يعبر عنها بالتكوين والا فاذا كانت القدرة والارادة وافيتين بالمقصود
من تكون الاشيا وصدورها عنه تعالى والاصل القول بعدم تعدد القدما
على الوجه السابق فما الداعي الى اثبات صفة اخرى قديمة والتحقيق
ههنا ان تعلق القدرة القديمة على وفق الارادة القديمة بوجود
المقدور المكون لوقت وجوده اي المقدور على وفق العلم القديم اذا
نسب ذلك التعلق الى القدرة يسمى اي التعلق ايجابها اي ايجاب
القدرة له اي للمقدور واذا نسب التعلق الى القادر يسمى الخلق
والتكوين والايجاد ونحو ذلك من الابداع والانشا والاختراع فحقيقته
اي التكوين كون الذات المتعالية التي هي الله تعالى بحيث تعلقت
قدرته بوجود المقدور على وفق الارادة المخصصة لاحد طرفي
المقدور فهذه حقيقة التكوين الذي هو الاضافة المخصوصة
على سبيل العموم ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
وتنوعها وتكثرها خصوصيات الافعال والتعلقات فتختلف اسما
صفات الافعال بحسب اختلاف الخصوصيات المذكورة ويجمعها
اسم التكوين اذ كل منها تكوين مخصوص واضافة معينة ونسبة
مستقلة كالترزيق الذي هو تكوين الرزق كذا والتصوير الذي

هو

هو تكوين الصورة والاحيا والاماتة والهداية والاضلال وغير ذلك
من خصوصيات الافعال الى ما لا يكاد يتناهى انواعا واما كون كل
صفة فعل من ذلك كالترزيق ونحوه صفة لله تعالى حقيقية ازلية
قائمة بذاته تعالى فمما تفرد بالقول به بعض علماء ما وراء النهر من
متكلمي الحنفية وفيه اي القول بتعدد صفة التكوين القديمة تكثير
للقدماء جدا وفي عبارة الشارح من اللطافة في التنكيت ما لا يخفى ولا
ينبغي القول بذلك وان لم تكن تلك القدماء الكثيرة متغايرة حيث لا
تغاير بين الصفات ولا بينها وبين الذات يعني ان القول بتكثير القدماء
الى هذا الحد وان لم تكن متغايرة مشكل والاقرب في هذا المقام ما
ذهب اليه المحققون منهم اي من العلماء المذكورين كالامام الماتريدي
ومن يتبعه بل في كلام قدماء الحنفية ما يشعر بان المرجوع الى القدرة
حيث قالوا بعد تعداد صفات التكوين ذلك بانه على كل شيء قدير
وهو اي ما ذهب اليه المحققون منهم ان مرجع الكل من صفات الافعال
المذكورة الى الصفة القديمة التي هي التكوين الذي هو مبدا التكوين
بالفعل فانه اي التكوين ان تعلق بالحياة يسمى اي التكوين احيا
وان تعلق بالموت يسمى اماتة وان تعلق بالصورة يسمى تصويرا
وان تعلق بالرزق يسمى ترزيقا الى غير ذلك من التوفيق والخذلان
والاعزاز والاذلال والاضلال والارشاد ونحو ذلك فالكل من ذلك
تكوين بالفعل راجع الى التكوين من الازلي وانما المخصوص من
حيث التسمية والتمايز بينها يكون بخصوصيات التعلقات
المختلفة باختلاف المكونات والارادة صفة لله تعالى حقيقية
ازلية قائمة بذات الله كرر المصنف ذلك اي ذكر صفة الارادة
تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي هذه

الصفة تخصيص المكونات بوجه دون وجه كتحريك هذا الجسم دون
تسكينه وتخصيص هذا الجوهر بالوجود دون عدمه الى غير ذلك وقد علمت
ان نسبة الممكنات الى القدرة على السوا فلا بد من اثبات هذه الصفة للترجيح
وتخصيص المكونات بالايجاد في وقت دون وقت على وفق العلم والحكمة
فهو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى
موجب للعالم بالارادة والاختيار وان اثبتوا ارادة وسموها بالعناية
على ما سبق ولا كما زعمت النجارية اتباع الحسين النجاري من ائمة المعتزلة
من انه سبحانه مريد بذاته لا بصفته الزائدة على ذاته وهو احد
قولي النجار وتقدم قوله الاخر وهو قول ضرار ولا كما زعم بعض المعتزلة
وهم الجبائية وعبد الجبار من انه سبحانه بارادة حادثة لا في كل محل
ويلزمهم القول بوجود عرض لا في محل وهو محال ولا كما زعمت الكرامية
من ان ارادته حادثة في ذاته تعالى عن ان يكون محلا للحوادث
والدليل على ما ذكرنا من ثبوت صفة الارادة على الوجه المذكور
الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى
وهي كثيرة جدا مع القطع بلزوم قيام صفة الشي به اي بالشي ومع
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كما مر بيانه والحاصل ان الدليل
المشار اليه بعضد ثبوت صفة الارادة بالطريق السابق بيانه
ولا بد من ثلاثة امور ثبوت المشتق بالايات الشريفة ومن ضرورة
قيام الماخذ بذاته تعالى وهو الامر الثاني ويمتنع ان يكون حادثا
وهو الامر الثالث وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق
الاصلح كما انه دليل على كون صانعه تعالى قادرا عالما فهو دليل
على كونه سبحانه مريدا مختارا وانكاره نوع مكابرة وكذا حدوثه
اي العالم دليل على كونه تعالى مريدا فاعلا له بالاختيار اذ لو كان

صانعه

صانعه تعالى موجبا له بالذات فصدر عنه صدور المعلول عن علته
لزم قدمه اي العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة
له بالذات واللازم باطل ضرورة ثبوت حدوثه فالملزوم باطل وهو
كون الصانع تعالى موجبا بالذات فتعين كونه تعالى مريدا مختارا ضرورة
عدم الواسطة ورويته اسه تعالى مطلقا في الدنيا والاخرة للبشر وغيرهم
بمعنى الانكشاف التام للبصر اي بصر الراي والروية كما تضاف الى
الراي تضاف الى المري والمراد الوجه الثاني اي كونه سبحانه مرئيا
اذ الانكشاف صفة المري وهو اي الانكشاف التام بالبصر بمعنى اثبات
الشي كما هو اي على الوجه الذي هو به يصلح ان يكون مرئيا بحاسة البصر
من الراي وتحقيق ذلك الاثبات انا اذا نظرنا الى البدر فادركناه
بحاسة البصر ثم غمضنا العين وقد ارتسمت صورة البدر في الذهن
فلا خفا في انه اي البدر وان كان منكشفا لدينا مدركا لنا في الحالين
اي حال تعلق الحاسة البصرية وحال ادراك الحس الباطن بعد اغماض العين
لكن انكشافه اي البدر حال النظر اليه اتم واكمل من انكشافه بعد الاغماض
ولنا بالنسبة اليه اي الى البدر حينئذ نظرنا اليه من ادراكه حالة
مخصوصة من الحيثية المذكورة هي اي هذه الحالة المسماه بالروية
ولا يرد ان الانكشاف التام علم لان الانكشاف التام بالبصر غيره ثم
لا يخفى ما في التمثيل بالبدر من اللطافة لموافقة الحديث الشريف
جايزة اي الروية المشار اليها في العقل لا بمعنى انه يحكم بذلك بديهة
اذ لو كان كذلك لما كان المحل صالحا لهذا النزاع بل بمعنى ان العقل اذا خلي
ونفسه بهذه المسيلة مع قطع النظر عن الاستدلال لم يحكم اي العقل
بامتناع رويته تعالى باول التوجه قطعا ولا يحكم بالامتناع ما لم
يقم برهان عنده على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه اي عدم

الامتناع لان الاصل الامكان وهذا القدر من كون العقل لا يحكم بالامتناع
اذا خلي ونفسه وكون الاصل عدمه ضروري لا يحتاج في اثبات العلم
به الي نظر واستدلال فمن ادعي الامتناع اي امتناع الرؤية الذي
هو خلاف الاصل فعليه اي المدعي البيان اي بيان امتناع الرؤية
بالبرهان وقد استدل اهل الحق اي اهل السنة والجماعة علي امكان
الرؤية بوجهين من الادلة احدهما عقلي والاخر سمعي وتقرير
الوجه الاول وهو العقل انا قاطعون برؤية الاعيان القائمة
بذواتها والاعراض القائمة بها قاطعون برؤية الاعيان ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم ونميز بينهما من حيث الطول والعرض فنقول
هذا اطول من هذا ولا معني لرؤية الطول الا رؤية اجزاء الجسم الممتدة
التي هي جواهر فردة اذ ليس الطول عند المتكلمين عرضا قائما بالجسم
بل هو عبارة عن كثرة الجواهر المؤتلفة من سمت مخصوص وكذا العرض
قالوا لانه لو قام الطول علي تقدير كونه عرضا بجوهر واحد لزم انقسامه
ضرورة كونه اكبر حجما من جزء اخر وهو محال او باكثر لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو ايضا محال فبطل كون الطول عرضا وتبين ان المرئي انما هو
الجوهر قاطعون برؤية الاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين
عرض وعرض فنقول هذا سواد وهذا بياض وهذه حركة وهذا سكون
وكون كل من الاعيان والاعراض مرئيا حكم مشترك لابد للحكم الواحد
المشترك في ثبوته من علة واحدة مشتركة ضرورة ان ثبوت الحكمين
المختلفين تقتضي تحقق العلة فيهما ولا معني لاشتراكهما الا ذلك
وهي اي العلة المشتركة ههنا الثابتة لكل من القسمين المصححة
لحكم الرؤية فيهما اما ان يكون الوجود او الحدوث او الامكان لان
هذه الامور الثلاثة هي المشتركة بين القسمين الاعيان والاعراض

اذ لا

اذ لا امر رابع لهذه الثلاثة يشترك بينهما اي الاعيان والاعراض
فتعين ان تكون العلة احد الامور المذكورة والحدوث عبارة
عن الوجود بعد العدم فهو الوجود بالنظر الى انه مسبوق بعدم
والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم اي وجود
الممكن وعدمه ولا مدخل للعدم في العلية يعني لا يصح ان يكون
العدم علة اذ التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم فلا يصلح
الامكان للتعليل وهو ظاهر ولا الحدوث لانه مركب من الوجود والعدم
يعني اقتضى ما هنالك ان يكون كذلك والعدم كما لا يصلح ان يكون علة
لا يصلح ان يكون جزء علة وايضا الامكان يتصف به المعدوم فلو علل
به لزم صحة روية المعدوم وامتناعه ظاهر وقد بطل التعليل بالحدوث
والامكان فتعين الوجود لان يكون هو العلة المصححة للروية
وهو اي الوجود مشترك بين الصانع تعالى وغيره من الموجودات
فيصح ان يرى سبحانه من حيث تحقق علة الصحة اي صحة الروية
وهي اي علة صحة الروية الوجود والتلخيص الباري موجود وكل
موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان الحكم يدور مع علته وقد تبين ان الوجود هو العلة
لصحة الروية واشار الى الجواب عن سوال تقريره ان تحقق العلة
لا يقتضي تحقق الحكم الا عند تحقق الشرط وانتفا المانع بقوله
ويتوقف امتناعها اي رويته تعالى بعد تحقق العلة على ثبوت شي
من خواص الممكن عينا كان او عرضا شرطا لصحة الروية فيصح ان يرى
دون الواجب او على ثبوت كون شي من خواص الواجب تعالى مانعا
في الروية فيمتنع رويته تعالى مع تحقق العلة لتحقق المانع يعني
ان الاصل عدم ذلك وعلى مدعيه البيان بل لا يجوز ان يكون شي

من خواص الممكن شرطا ولا شي من خواص الواجب تعالي مانعا لان المراد بعلية
صحة الروية علي ما سياتي تمامه متعلق الروية المؤثرة في الصحة المذكورة
وذلك المتعلق هو الوجود المشتركة وهو كون الشي ذا هوية مع قطع النظر
عن خصوصيات الهويات فلا يتصور علي هذا اشتراط كون الشي من
الخواص شرطا او مانعا وكذا اي ولكون علة صحة الروية هي الوجود
قلنا يصح ان يري ساير الموجودات لتحقق الوجود فيها من الاصوات
والطعوم والروايح والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة وغير ذلك
من الكيفيات النفسانية ونحوها وانما لا يري في الواقع مع صحة رويتها
بنا على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رويتها يعني ان هذه الامور ممكنة
الروية ولا يلزم من الامكان الوقوع لتوقفه علي الخلق والايجاد فلا
يرى لانه سبحانه لم يخلق بطريق جري العادة رويتها الممكنة وانما قيد
بذلك احترازا عن خلق روية شي من ذلك لا بطريق جري العادة بل على سبيل
الكرامة مثلا لا انما لا نري بنا على امتناع رويتها اي الاصوات ونحوها
كيف وقد ثبت امكان رويتها لكونها موجودة وحين اعترض على هذا الدليل
المبني على تعليل صحة الروية بالوجود بان الصحة اي صحة الروية عدمية
لا تحقق لها خارجا لانها عبارة عن الامكان واذا كانت عدمية فلا تستدعي
الصحة علة لان العدمي لا يحتاج الى العلة ولو سلم احتياجه في الجملة
اليها فهو امر اعتباري يعلل بمثله فيعلل الصحة بالحدوث مثلا او الامكان
ولو سلم ان الصحة وجودية كما قال به الفلاسفة حيث صرحوا بان
الامكان وجودي فالواحد النوعي المتعدد بالافراد الصنفية قد
يعلل بالمختلفات بحسب اختلاف افراده المذكورة فلا يلزم من
وحدة الحكم النوعية وحدة العلة كالحرارة الواحدة بالنوع فانها تعلل
بالشمس والنار وهما علتان مختلفتان فالموثر في الحرارة الشمسية

طبيعة

طبيعة ضوء الشمس والمؤثر في الحرارة النارية طبيعة النار عند الفلاسفة
فكذا هاهنا الرؤية واحدة بالنوع فلا يلزم ان يكون العلة المصححة
لرؤية الممكن مصححة لرؤية الواجب ولو سلم تعليل الواحد بالنوع
بالعلة الواحدة المشتركة فلا نسلم اشتراك الوجود المجعول هاهنا علة
لانه غير مشترك بين الواجب والممكن بل وجود كل شيء عينه كما صرحوا
به وعين الشيء لا يتصور ان يكون امرا مشتركا اجيب عن هذا الاعتراض
بتمامه بان المراد هاهنا بالعلة ليس هو المتبادر من اطلاق العلة
وهو التاثير في الصحة بل المراد بعلة صحة الرؤية متعلق الرؤية
والشيء القابل لها اي الرؤية يعني ان الشيء الذي قلنا انه مشترك
وسميناه علة صحة الرؤية هو الشيء القابل للرؤية وهو متعلقها
ولا خفاء في لزوم كونه اي متعلق الرؤية وجوديا اذ لا يكون العدمي
قابلا للرؤية ولا متعلقها اتفاقا ثم لا يقال سلمنا ان متعلق
الرؤية وجودي لكن لم لا يكون خصوصية الجسم او العرض لانا نقول
لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم او خصوصية
العرض او امرا مختصا بهما وذلك لانا اول ما نرى شبحا من بعيد
وندركه بحاسة البصر انما ندرك منه اي الشبح هوية ما من هوية
الموجودات دون ان ندرك من ذلك الشبح دون خصوصية جوهرية
او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك من خصوصيات الجواهر
والاعراض وخصوصيات انواعها واصنافها وبعد رؤيتنا اي الشبح
برؤية واحدة متعلقة بهوية المذكورة قد نقدر على تفصيله اي
الشبح الى ما فيه من الجواهر والاعراض المختصة به وقد لا نقدر
وقد لا نقدر على ذلك لمانع واذا كان كذلك فمتعلق الرؤية انما هو
كون الشيء مطلقا له هوية ما وتحقق في الخارج وهو اي كون الشيء

له هوية ما المعنى والمراد بالوجود المجعول متعلقا للروية واشتراكه
اي هذا المعنى بين جميع الموجودات مطلقا ضروري يستغني العلم
عن النظر والتلخيص ان متعلق الروية لا بد ان يكون مشتركا ولا يصلح
ان يكون الحدوث او الامكان او خصوصية من خصوصيات الجوهر
او العرض والوجود المحض الذي هو عين الشي فتعين ان يكون المتعلق
كون الشي ذا هوية ولا شك انه قدر مشترك بين جميع الموجودات
وهذا المعنى هو المعنى بالوجود المذكور وفيه اي في كون متعلق
الروية هو ما ذكر نظر لجواز ان يكون متعلق الروية انما هو الجسمية
وهو كون الشي جسما وما يتبعها اي الجسمية من الاعراض على الاطلاق
من غير اعتبار خصوصية من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك
هو المصحح لروية الشبح بدون الخصوصيات دون ان يكون المصحح
هو الهوية المطلقة وايضا هذا الدليل منقوض بان الادراكات
من العلم والذوق واللمس ونحوها مشتركة في حكم الادراك فتستدعي
مصححا مشتركا وليس الا الوجود فيلزم ان يكون العلم ممكن اللمس
لانه موجود فيصح ان يكون متعلق الادراك الذي هو اللمس وايضا
الهوية المطلقة امر اعتباري لا يمكن ان يرى وفي شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا
الدليل جلي وتقرير الوجه الثاني وهو السمعي وفيه مسلكان الاول
ان موسى عليه السلام قد سال الله الروية اي ان يراه تعالى بقوله
اي موسى رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ذلك ممكنا من نفسه لكان
طلبه الصادر من موسى عليه السلام جهلا منه بما يجوز في ذات
الله تعالى من الاحكام وما لا يجوز منها يعني لكان الطلب عن جهل
بما ذكر والاولى ان يقال بما لا يجوز من ذلك اذ الطلب المذكور لا ينافي

العلم

العلم بما سواه من الاحكام او كان طلبه عن علم بالامتناع فيكون سفها
وعبثا لا فائدة فيه وطلبا للمحال مع العلم باستحالته والانبياء عليهم
السلام معصومون منزهون عن ذلك اي عن الجهل بالاحكام المتعلقة
به تعالى وعن العبث فاللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله وهو
امتناع الرؤية والمسلك الثاني ان الله تعالى قد علق الرؤية
اي رؤية موسى اياه تعالى باستقرار الجبل جبل المناجاة في مكانه
وقت التجلي له وهو اي الاستقرار المذكور امر ممكن في نفسه
وامكانه ظاهر والشيء المعلق بالممكن فهو ممكن وذلك لان معناه
اي التعليق الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به وعلى
هذا فالشرطية خبرية اذا كان الجزء في الاصل خبريا كما هنا فثبت امكان
الرؤية ضرورة ان الله تعالى اخبر بوقوعها على بعض التقادير
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير واذا ثبت الامكان انتفى
الامتناع وبالعكس وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه من الاعتراض
اقواها ويتعلق بالمسلك الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية انما كان
عن علم بالامتناع فلا يلزم الجهل وكان سؤاله لاجل قومه حيث قالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة جاهلين بامتناعها وتعنتهم مانع
لهم عن الاذعان للحق بمجرد اخبار موسى عليه السلام فسال الله الرؤية
ليعلموا اي قومه امتناعها باخباره تعالى كما علمه اي الامتناع هو
اي موسى عليه السلام من قبل فكان السؤال لاجل هذه الفائدة فلم يكن
عبثا ولا سفها ولا طلبا لوقوع محال ومن وجوه الاعتراض ان الرؤية
المسؤولة انما هو رؤية علم من الاعلام الدالة على الساعة ولا يخفى تعذرها
واعترض ايضا وهو متعلق بالمسلك الثاني بانا لا نسلم ان المعلق
عليه الرؤية وهو الاستقرار امر ممكن حتى يكون المعلق ممكنا بل هو

اي المعلق عليه استقرار الجبل في حال التحرك من هيبة التجلي وهو اي الاستقرار
حالة التحرك محال لـ اجتماع الحركة والسكون اذ الاستقرار سكون فلا يلزم
من هذا التعليق امكان المعلق وهو الروية واجيب عن كل من الاعتراضين
بجوابين ظاهري وتحقيقي اشار الى الاول بين الظاهرين بان كلا من ذلك
اي من كون السوال من اجل قومه ومن كون الاستقرار حال التحرك هو المعلق
عليه دون مطلق الاستقرار خلاف الظاهر كما هو ظاهر ولا ضرورة في
ارتكابه اي ارتكاب خلاف الظاهر واشار الى الجواب التحقيقي من الاعتراض
الاول بقوله على ان القوم قوم موسى الذي جعل السوال لاجلهم ان كانوا
مومنين كفاهم في ذلك قول موسى واخباره اياهم ان الروية ممتنعة
والا فلم يكونوا مومنين لعدم قبول قوله عليه السلام وان كانوا كفارا
لم يصدقوه اي موسى عليه السلام في اخباره عن حكم الله تعالى بالامتناع
اي امتناع الروية واياما كان من كونهم مومنين وكفارا يكون السوال
للروية لا فايدة فيه فيكون عبثا اما على تقدير الكفر فلان اخباره لا يقبل
عنهم واما على الايمان فلحصول التصديق بدون السوال ومنه نظر
لجواز ان يكون السوال للطمانينة او زيادتها وانه عليه السلام احب
ان يكون اعلامهم بذلك من الله سبحانه لا منه واشار الى الجواب التحقيقي
عن الاعتراض الثاني بقوله والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن كما انه
ممكن مطلقا وذلك بان يقع السكون الذي هو الاستقرار بدل الحركة
الواقعة وكذا العكس اذ كل منهما امر ممكن في نفسه وانما المحال
ههنا اجتماع الحركة والسكون وقد التبس على المخالف الاجتماع المذكور
بوقوع احد الضدين بدل الاخر والمعلق عليه انما هو الثاني على تقدير
المنزل ولما كان النظر ههنا في مقامين اثبات امكان الروية واثبات
وقوعها وفرغ من الاول شرع في الثاني وبين ان الروية واجبة

لامتناع مح

الوقوع

الوقوع بالنقل كتابا وسنة واجماعا فقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة والمراد بالايجاب هنا الاخبار الصادق بوقوع الرؤية حتما في الآخرة في الجنة فقط او فيها او في الموقف اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اذ نظر الوجوه الى ربها انما يكون بحاسة البصر بدليل تعديته بالى ولو كان النظر هنا بمعنى الانتظار لتعدى بنفسه كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا والنظر ايضا يتعدى بفي اذا كان بمعنى التفكر تقول نظرت في كذا او باللام اذا كان بمعنى الرأفة تقول السلطان ينظر لفلان ولا يصح ان تكون الى هنا واحدة الالاء اي منتظرة نعمة ربها المنافرة ذلك للمقام اذ الانتظار اعم فلا يصلح ان يبشر به المؤمنون واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام خطابا للصحابة انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وفي لفظ اخر لا تضامون في رؤيته والفاظ هذا الحديث كثيرة وقد تلقته الامة بالقبول على معناه المذكور وهو مشهور لكثرة رواته لانه متواتر الفرع وان كان احادي الاصل بل متواتر باصطلاح كثير من المحدثين رواه اي هذا الحديث احد وعشرون صحابيا من اكابر الصحابة رضي الله عنهم اما بهذا اللفظ فاخرجه الشيخان من حديث جرير البجلي وابي هريرة وابي سعيد الخدري واخرجه احمد وابن ماجة والحاكم من حديث ابي ذر العقيلي وبعض اصحاب السنن من حديث حذيفة بن اليمان وبغير هذا اللفظ فورد من حديث ابي بكر الصديق وعلي بن ابي طالب وابي بن كعب وانس بن مالك وجابر بن عبد الله وزيد بن ثابت وصهيب الرومي وعبادة بن الصامت وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعدي

ابن حاتم وعمار بن ياسر وفضالة بن عبيد وكعب بن عجرة وابي موسى
الاشعري واما الاجماع فهو ان الامة كانوا في الصدر الاول
مجمعين على وقوع الروية في الاخرة وما خالف فيه ام المومنين
عايشة رضي الله عنها انما هو وقوع الروية ليلة المعراج ومجمعين
على ان الايات والاحاديث الواردة في ذلك اي في الروية محمولة
على ظواهرها الناطقة بوقوع الروية ثم بعد ذلك بمدة مديدة
ظهرت مقالة المخالفين لاهل الحق في ذلك وشاعت شبههم اي
المخالفين وتاويلاتهم ولهم شبه عقلية وسمعية واقوى شبههم
التي يستدلون بها على امتناع الروية من العقليات ان الروية مطلقا
مشروطة بكون المري مطلقا لابد ان يكون في مكان وجهة غير
مكان الراي وجهته وفي مقابلة من الراي ومشروطة بثبوت مسافة
كاينة بينهما اي بين الراي والمري بحيث لا تكون المسافة طويلة
ولا قصيرة ولا يكون المري في غاية القرب من الراي ولا في غاية البعد
منه بان تكون تلك المسافة على حد مخصوص على ما يشهد به علم الناظر
وتليته التجربة وثبوت اتصال شعاع يخرج من الباصرة فيتصل بالمري
على شكل مثلث موهوم قاعدته على سطح المري في الباصرة على اختلاف
الفلاسفة وكل ذلك المشروط من ثبوت الجهة والمسافة والمقابلة
والشعاع او الانطباع محال في حق الله تعالى لا يمكن اتصافه بشي منه
وعلى هذا فيمتنع رويته تعالى اذ لو روي لكان شقا بلا للراي مرورة
فيقتضا تحقق الشي والللازم باطل فالملزوم مثله والجواب عن هذه
الشبهة منع هذا الاشتراط اي منع كون الروية مشروطة بما ذكر
واليه اي الى هذا المنع اشار المصنف بقوله فيري سبحانه في الاخرة
لا في مكان يكون سبحانه فيه ولا على استقرار في جهة ولا مع ثبوت مقابلة

بينه

بينه وبين الرائي او اتصال شعاع به تعالى من باصرة الرائي او انطباع فيها او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى ولين اشترطت الفلاسفة ذلك في الرؤية فانما محل هذا الاشتراط الشاهد ولا يصح ذلك الاطلاق ولا قياس الغايب عليه وقياس الغايب وهو هنا رؤيته تعالى على الشاهد وهو رؤية المخلوق مثله فاسد في مثل ذلك اذ لا يلزم من اشتراط ذلك في الشاهد اشتراطه في الغايب واشتراطه مطلقا ممنوع بل اشتراطه في الشاهد ايضا لما تقدم وقد يستدل على عدم الاشتراط اي على عدم كون ما ذكر شرطا للرؤية برؤية الله تعالى ايانا فانها ثابتة بالاتفاق ولو كان ذلك شرطا لما ثبتت الرؤية بدونه فلا يكون شرطا وفيه اي في هذا الاستدلال نظر اذ لا يتم لان الكلام بيننا وبين المخالفين واشتراطهم ذلك انما هو في الرؤية بحاسة البصر ورؤيته تعالى ايانا ليست كذلك واستدل بعضهم على عدم الاشتراط المذكور بان رؤيته تعالى ايانا يلزم منها لا محالة ثبوت معنى تقع به الرؤية بدون ما ذكر فمن الجايز ان يخلق الله في الباصرة قوة مثل ذلك المعنى فتحصل الرؤية بدون الشروط المذكورة فان قيل لو كان الله سبحانه جايز الرؤية اي ان يري والواقع ان الحاسة اي حاسة البصر سليمة من موانع الابصار لوجب ان يرى سبحانه الان في الدنيا لوجود المقتضي من القابل والفاعل وارتفاع الموانع والا اي وان لم يجب ان يري على هذا التقدير لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة اي مرتفعة ونحن لا نراها اذ الجبال مرئية والحاسة سليمة وانه اي الجواز المذكور والقول به سفسطة ظاهر البطلان والحاصل انه اذا لم يشترط للرؤية الا وجود المرئي وسلامة الحاسة لزم ان يكون سبحانه مرئيا لنا الان

واللازم باطل واما الملازمة فلانه لو لم يكن كذلك لكان امكن ان يكون بحضرتنا امر وبيات
كثيرة ونحن لا نراها قلنا في الجواب ما ذكرتم من وجوب الرؤية على الوجه المذكور
ممنوع فان بناه على ان وجود الشي مستند الى علته وهو باطل على اصولنا
فان الرؤية عندنا وجميع الممكنات انما توجد بخلق الله تعالى وايجاده باختياره
تعالى فتبين ان الرؤية لا تجب اي توجد حتما عند اجتماع الشرايط
المشروطة بها بل يجوز ان تجتمع الشرايط ولا تحصل لتوقف حصولها على
الخلق وايضا قولكم لجاز ان يكون بحضرتنا الخ سلمناه لكنه لا ينافي العلم بانه
ليس هناك شي كما في علمنا الجازم بان الجبل لم ينقلب ذهبا مع جواز ذلك في
نفس الامر سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرايط جاز اختلافهما غايبا
وشاهدا ماهية وشروطا فلم لا يجوز ان تكون رؤيته سبحانه متوقفة على خلق
زيادة قوة في الابصار لا تحصل الا في الجنة ومن اقوى شبههم من السمعيات
قوله تعالى لا تدركه الابصار اي لا تراه وذلك لا ينافي القول بالوقوع
والجواب عن ذلك بعد التنزل وتسليم كون اللازم في الابصار
في الاية للاستغراق اذ لنا ان نجيب بان المراد ابصار الكفار جمعا بين
هذه الاية واية القيامة وبعد تسليم افادته اي افادة هذا النفي
عموم السلب فيصير المعنى لا يدركه شي من الابصار لا سلب العموم
اذ لنا ان نجيب بان ذلك من سلب العموم والمعنى ان جميع الابصار لا تدركه
والكلام المشتمل على النفي والعموم تارة تعتبر النسبة الى الكل اولا ثم
يعتبر النفي فيكون سلبا للعموم نحو ما قام العبيد كلهم وتارة يعتبر النفي
اولا ثم تنسب الى الكل فيكون عموما للسلب نحو ما الله يريد ظلما للعباد
ونحو لا يفلح كل احد من الاول ولا تطع كل حلاف مهين من الثاني وفي هذا
تفصيل وتحقيق اورده الشارح في شرح المقاصد وبعد تسليم كون
الادراك بالابصار هو الرؤية مطلقا احاطت بالمرئي اولا الرؤية

على وجه الاحاطة اي احاطة الروية بجوانب المرئي اذ لنا ان نجيب بان
الادراك بالبصر هو الاحاطة المذكورة ولما كان الظاهر من الاية خلاف
حاصل الاجوبة المذكورة عدل الى غيرها فقال والجواب بعد هذه التنزلات
انه لا دلالة فيه اي في هذا النفي على عموم الاوقات والاحوال لانه
مسكوت عنه فمن اين ان المراد لا تدركه الابصار في شي من الاوقات
ولا حال من الاحوال بل يتعين الحمل على النفي بالنسبة الى دار الدنيا جمعا
بين الدلائل السمعية وقد يستدل بالاية منه على جواز الروية
اي امكانها اذ لو امتنعت اي الروية لما حصل التمدح في الاية بنفيها
اي الروية ووجه الملازمة ان الممتنع منتف في حد ذاته فلا تكون
صفته صفة مدح لانه ضروري الامتناع كالمعدوم الممتنع الروية
لا تمدح بعدم رويته اذ لا يكون قولنا المعدوم لا يرى تمدحا لامتناعها
اي روية المعدوم وقد ثبت التمدح بنفي رويته تعالى فتكون ممكنة
والحاصل ان التمدح بنفي الروية انما يكون في ان يمكن رويته تعالى
ولا تمتنع لكنه انما لا يرى للتمنع والتعزز عن الابصار والتحجب بحجاب
الكبريا والجلال لا في انه لا يرى لامتناع رويته لكن لا تكون الصفات
السلبية على هذا صفات تمدح وان جعلنا الادراك في الاية عبارة عن
الروية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود اي جوانب المرئي وحدوده
كما ذهب اليه البعض فدلالة الاية حينئذ على جواز الروية بل على
تحققها بالوقوع اظهر من دلالتها على الجواز بما ذكر من التمدح اذ
المعنى على هذا لا تدركه الابصار اذا نظرت اليه على وجه الاحاطة وهو
معنى قوله معللا للاظهرية ولان المعنى اي معنى الاية على هذا
التقرير انه تعالى مع كونه مرئيا بالابصار لا يدركه بالابصار
على وجه الاحاطة لتعاليه قطعا عن التناهي وعن الاتصاف

بالحدود التي هي النهايات والجوانب على ما تبين في التنبيهات والاحاطة
بالاينتاهي ومنها اي شبههم السمعية ان الايات الواردة في سوال
الروية نحو يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
وقال الذين لا يرجون لقانا لولا انزل علينا الملايكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا مقرونة بالاستعظام والاستكبار
اي استعظام الله تعالى ذلك واستكباره منهم حيث طلبوا المحال عن استكبار
في الارض بغير الحق والجواب ان ذلك الاستعظام ليس لطلب المحال وانما هو
لتعنتهم اي اهل الكتاب وعنادهم في طلبها اي الروية لا لامتناعها والا
فلو كانت الروية ممتنعة لمنعهم اي بني اسرايل موسى عليه السلام عن ذلك
السوال وزجرهم كما فعل بهم زجرا لهم حين سالوه ان يجعل لهم الهة
لما اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم فقال انكم قوم تجهلون بطلب
المحال الشرعي فكيف لا يزجرهم عن طلب المحال العقلي ومنها اي كونه عليه السلام
لم يمنعهم عن سوال الروية بل سالها موسى عليه السلام مشعر بامكان الروية
في الدنيا لان موسى وقومه سالوها فيها ولم يزجرهم عن ذلك ولهذا اي
لكونها ممكنة في الدنيا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله
عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج فاخرج البخاري والنساي والحاكم
وغيرهم عن ابن عباس انه راه واخرج مسلم عن عايشة خلافه والاختلاف
الواقع في الوقوع دليل الامكان لان الظاهر من ذلك اتفاقهم على الامكان
وفيه نظر لجواز ان يكون نافي الوقوع مستندا الى الامتناع واما الروية
رويته تعالى في المنام فهي ممكنة بل واقعة فقد حكيت رويته تعالى
في المنام عن كثير من السلف خصوصا عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله
تعالى وينبغي ان يكون ذلك بالاتفاق لما انها ليست بحاسة البصر ولا خفا

في

في انها اي الروية المناسبة نوع مشاهدة تكون في القلب دون العين
ومن احب معرفة ذلك على وجهه فعليه بكلام الامام حجة الاسلام في ذلك في
كتاب النفخ والتسوية وغيره وفي شرح المحصل لابد من تحرير محل النزاع
في الروية فان للقايل ان يقول ان اريد بها الانكشاف التام فلا نزاع فيه
فان المعارف يوم القيامة تصير ضرورية لكل احد وان اريد بها الحالة التي
نجدها من انفسنا عند ابصارنا الاجسام فلا نزاع في استحالته لان الروية
عند جمهور الحكما عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين وعند اصحاب
الشعاع الخارج من العين المرئي وعند قوم عبارة

بياض بأصله

عن حالة مستلزمة للارتسام او الاتصال وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب
ان المراد امر ثالث وهو التفرقة التي تحصل لنا بين حالة العلم بالشي وبين حالة
العلم بعد ان نراه وتلك التفرقة ليست عايدة الى الارتسام ولا الى الاتصال
ولا الى حالة مستلزمة لاحدهما والله تعالى خالق لافعال العباد كلها
الاضطرارية والاختيارية من الكفر والايمان ومما اصل كل معصية
وطاعة والطاعة والعصيان وفعل الواجب والحرام والمندوب
والمكروه والمباح وكل ما له تحقق في الخارج لا كما زعمت المعتزلة ان العبد
خالق لافعاله الصادرة عنه بالاختيار وقد كانت الاوايل منهم اي
المعتزلة يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ولا يتجاسرون
عليه لقرب العهد بما كان عليه السلف ويكتفون عن لفظ الخالق بلفظ
الموجد والمخترع موجد لافعاله استبشاعا لاطلاق لفظ الخالق عليه
ونحو ذلك الاطلاق كالمنشي والمبدع وحين راي ابو علي الجبائي
واتباعه كابنه ابي هاشم ان معنى الكل من الاطلاقات واحد فلا
فرق بين الخالق وغيره وهو اي ذلك المعنى الذي هو مدلول هذه
الالفاظ المخرج من العدم الى الوجود وقد علمت سابقا معنى ذلك

نجا سر الجبائي واتباعه على اطلاق لفظ الخالق على العبد احتج اهل الحق
على ان الخالق لافعال العباد انما هو الله تعالى بوجوه من الادلة العقلية
والسمعية الوجه الاول واقتصر في العقلية عليه ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان اي العبد عالما بتفاصيلها اي افعاله ضرورة
ان ايجاد الشي بالقدرة والاختيار من موجده لا يكون اي الايجاد الا كذلك
اي الا والموجد عالم بالتفصيل لانه يمكن وقوع الفعل على وجوه متفاوتة
فلا يتعين وقوعه على بعض الوجوه دون بعض الا بالقصد اليه ولا يكون
ذلك الا عن العلم ولهذا يستنكر انتفا العلم عن الخالق قال تعالى الا يعلم من
خلق واللازم باطل وهو كون العبد عالما بتفاصيل افعاله واما بيان
بطلانه فان المشي الصادر عن العبد مثلا من موضع الى موضع قد
يشتمل على سكنات كثيرة متخللة بين حركات كثيرة ويشتمل على حركات
بعضها اي تلك الحركات اسرع من البعض وبعضها ابطا من البعض وقطعا
لا شعور للماشي الصادر عنه فعل المشي بذلك التفصيل المذكور واذا
بطل علمه بذلك بطل كونه خالقا فثبت ان الخالق لذلك الفعل هو الله
ضرورة عدم الواسطة ولما استشعر ههنا اعتراضا تقريره انه يجوز ان
يكون عالما بذلك ولكنه ذهل عنه اشار الى الجواب بقوله وليس هذا الحال المعبر
عنه بعدم الشعور ذهولا من الماشي عن العلم بذلك التفصيل بل
هو عدم العلم به لانه لو سئل الماشي عن شي من ذلك اختبارا لحاله لم يمكنه
الاخبار به لانه لم يعلم ذلك ويكاد ان يكون العلم بعدم علمه ضروريا وهذا
الذي بيناه من الحالة المذكورة التي هي عدم علم العبد بتفصيل فعل نفسه
حصل في اظهر افعاله اي افعال العبد الاختيارية من المشي ونحوه
على ان هذا البيان انما هو بالنظر الى ظاهر هذا الفعل وبالنظر الى مجرد
الحركات والسكنات الظاهرة واما اذا تاملت في حركات اعضائه

اي

اي الماشي التي لابد في المشي منها وتاملت في حركاتها في الاخذ والبطش وغير ذلك في المصنع والازدراد والهضم وصعود الماء في الصعبة خصوصا افعال اصحاب الصناعات الدقيقة والامور العجيبة الغامضة وتاملت ما يحتاج الفاعل اليه في ذلك من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب وغير ذلك من اجذاب العروق وحركات الاعضا الباطنة واتا د القوى الطبيعية الى غير ذلك مما يعجز عن ادراكه بل عن تصوره على ما ينبغي بعد حكايته كثير من العقلا بل لا يفي بالاحاطة بعد القوة الانسانية فالامر في كون العبد غير عالم بتفصيل فعله اظهر في الدلالة على ذلك مما ذكرناه في المثال وانظر الى المتكلم كيف ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير علمه بالالات التكلم من اعضائه عند التكلم ولا بالهيئات التي تكون عليها تلك الاعضا الوجه الثاني من الوجوه التي استند لها اهل الحق وهو سمعي النصوص الواردة في ذلك اي في انه لا خالق الا الله لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وخلق عملكم وهذا التقرير بنا على ان ما في هذه الاية الشريفة مصدرية مؤولة مع الفعل بالمصدر لئلا يحتاج على تقدير جعلها موصولة لا مصدرية الى حذف الضمير العائد على الموصول لاجل الربط فيكون اصل الكلام وما تعملونه فحذف الضمير تخفيفا لكن الاصل عدم التقدير فلهذا ذهب سيبويه الى انها مصدرية او المعنى وخلق معمولكم بنا على ان ما موصولة والضمير محذوف فالتقدير وخلق الذي تعملونه وهو المعمول والى هذا الوجه ذهب كثيرون لدلالة السابق عليه قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون وعلى كل تقدير يحصل الغرض من الاستدلال اما على الاعراب الاول فظاهر واما على الثاني فلان المعمول الذي هو المفعول يشمل الافعال اي افعال العباد التي هي محل النزاع لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة

لله تعالى أو مخلوقة للعبد محرر لمحل النزاع لم يرد بالفعل في هذا
المقام الفعل الذي هو المعنى المصدري المسمى في النحو لفظه الدال
عليه بالمفعول المطلق الذي هو أي ذلك المعنى الإيجاد والإيقاع
فلم يرد بالفعل المعنى المذكور بل إنما يريد ههنا الفعل الحاصل بالمصدر
المذكور فهو من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول الذي هو أي الفعل
الحاصل بالمصدر متعلق الإيجاد والإيقاع المصدرين والتلخيص أن محل
النزاع إنما هو مفعول العبد لا فعله المصدري أعني بذلك الفعل الحاصل
بالمصدر الذي هو المفعول ما نشاهده من الحركات من السكنات مثلا
الحاصلة بكسب العبد وهي التي نسميها أفعاله الاختيارية ولا خفا في
أن المعنى المصدري لا تحقق له في الخارج فلا يصلح أن يكون محلا للنزاع
وإذا كان كذلك فقد تبين شمول المعمول لمحل النزاع وأن قوله تعالى وما
تعملون ظاهر في خلق أفعال العباد على تقدير جعل ما موصولة أيضا
وللذهول والغفلة عن هذه النكتة ببناها من أن المراد بالفعل الذي
هو محل الخلاف إنما هو المفعول دون المعنى المصدري فلا يتوهم أن الاستدلال
على المطلوب بالآية هذه موقوف على كون ما في الآية مصدرية والتقدير
وعملكم لأنه إذا توهم أن محل النزاع إنما هو الفعل بالمعنى المصدري لا يسوغ
الاستدلال بالآية على كونه مخلوقا لله تعالى على تقدير كون ما موصولة
لأن المفعول غير الفعل ولا يلزم من كون الفعل مخلوقا له تعالى أن يكون الفعل
أيضا كذلك ومن النصوص الواردة في ذلك قوله تعالى الله خالق كل شيء
أي كل شيء ممكن لأن العموم ليس على إطلاقه بدلالة العقل حيث قام
البرهان العقلي اليقيني على عدم دخول الواجب والممتنع تحت هذا العموم
ودلالة العام عند الحنفية قطعية قبل التخصيص وكذا بعد التخصيص
بمخصص عقلي عند البعض ولقوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق حيث كان

في مقام التمدح بالخالقية اذ مقتضى اثباتها له تعالى على وجه التمدح
نفيها عن غيره والا فلو شاركه فيها غيره لا يبقى تمدحه تعالى بها وايضا
كونها اي الخالقية جعلت في هذه الاية مناطا لاستحقاق العبادة
اي لاستحقاق المتصف بها ان يعبد يقتضي انتفاها عن غيره وكقوله
تعالى هل من خالق غير الله لا يقال على هذا فالقائل بكون العبد خالقا
لافعاله يكون من المشركين لقوله باشتراك الخالقية بين الله والعبد
دون ان يكون من الموحدين لانا نقول في جواب ذلك الاشتراك
هو اثبات الشريك لله تعالى في الالوهية ودعوي ان مع الله تعالى
الها غيره وهو على قسمين اما بمعنى وجوب الوجود اي باثبات شريك
يدعي وجوب وجوده كما ينسب للمجوسي من القولين بالهين واجبين
هما النور والظلمة او بمعنى استحقاق العبادة اي باثبات شريك يدعي
استحقاقه لان يعبد لكونه ممكنا كما هو الواقع لعبدة الاصنام فانهم
قالوا انما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى وهذا بقسميه هو الشرك الاكبر
والمعتزلة من اهل القبلة ومن علماء الملة لا يثبتون شيا من ذلك الشرك
بقسميه وحاشاهم تجاوز الله عنهم بل انهم وان اثبتوا للعبد خالقية
في الجملة لا يجعلون اي المعتزلة خالقية العبد كخالقية الله تعالى
لانها حادثة متفرعة مستندة اليها لافتقاره اي العبد في خالقيته
عندهم الى الاسباب والدواعي المفضية اليها والالات من الاعضا
وغيرها التي هي اي الاسباب والالات خلق الله تعالى بالاتفاق
ولهذا قيل اذا ناظرت معتزليا فلا تغفل عن الداعي الا ان مشايخ
ماورا النهر من المتكلمين قد بالغوا في تضليلهم اي المعتزلة في
هذه المسئلة مسالة خلق الافعال حتى قالوا اي المشايخ ان المجوس
اسعد حالا منهم اي من المعتزلة في هذا المقام حيث لم يثبتوا

اي المجوس لا شريكا واحدا في الخالقية هو الظلمة والمعتزلة اثبتوا
في الخالقية شركا لا تحصى ولقد تجاوزت هذه المبالغة الحد وكانها
صدرت على سبيل التهويل والتشنيع عليهم والانكار لمقالتهم هذه
بالطريق الاقصى زجرا للعامة عن متابعتهم وصونا لعقايد
المقلدين عنها واحتجت المعتزلة على خالقية العبد بانا نفرق
بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى وهي حركة
الماشي باختياره اي الماشي دون الثانية التي هي حركة المرتعش
لانها ليست باختياره فما كان من افعاله موجودا باختياره فهو بايجاده
واحتجوا ايضا بانه لو كان الكل من افعال العباد بخلق الله تعالى
ولا شي منها بخلق العبد لبطلت قاعدة التكليف بالشرايع والاحكام
وبطل المدح على الطاعة والذم على المعصية عاجلا والثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية اجلا وهو اي لزوم ما ذكر ظاهر
حيث كان معنى التكليف طلب الفعل او تركه من العبد والمدح والذم
انما هو على الفعل المضاف للعبد وكذا الثواب والعقاب فاذا كان
بخلقه تعالى دون العبد امتنع الطلب منه واضافة الفعل اليه وبطلان
اللازم ظاهر والجواب عن الوجهين ان ذلك الالزام لا يتوجه علينا
انما يتوجه على الطايفة الجبرية القايلين بنفي الكسب والاختيار
اصلا وراسا يعني بان العباد لا كسب لهم في الافعال المضافة اليهم
مطلقا ولا اختيار فلا فرق عندهم بين حركة المرتعش والماشي واما
نحن اهل السنة فنثبته يعني الكسب والاختيار للعباد في افعالهم
ونفرق بين الحركتين على ما نحققه فيما بعد ان شا الله تعالى
ووجه عدم توجه ذلك علينا انا قايلون بالاختيار وهو مناط ما ذكر
من التكليف وتوابعه ولا يلزم من كون العبد كاسبا للفعل مختارا له ان

يكون

يكون خالقا له ويستصح ذلك وقد يتمسك بعض المعتزلة في مدعاهم
فانه تعالى لو كان خالقا لافعال العباد الاختيارية لكان هو سبحانه
القائم والقاعد والآكل والشارب الى غير ذلك من الصفات واللازم
باطل قطعا وهذا الاستدلال يدل على جهل عظيم وضلال مبين
ومنشاؤه اعتقاد اتصاف الموجد للشيء به وهو باطل لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء وهو معنى كونه وصفا له لا ان المتصف
بالشيء من اوجده اي الشيء وهو غلط فاحش او لا يرون اي المستدلون
بما ذكر ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات
في الاجسام بالاتفاق ولا يتصف سبحانه بذلك ولا يشتبه كيف
وهو سبحانه خالق للاعيان ولا يعقل الاتصاف بالعين قال الشارح وهذه
الشبهة كنا نسمعها من جهلة العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى
وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول
وعنده تعمى القلوب التي في الصدور وربما يتمسك المعتزلة من
السمعيات بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وقوله تعالى
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اذ فيهما اطلاق الخالق على العبد
والجواب عن ذلك ان الخلق ههنا في الآيتين بمعنى التقدير لا بمعنى
الايجاد ومنه ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
اي لا يقدر الشيء ولا يقطعه وهي اي افعال العباد كلها كائنة
بارادته تعالى ومشيئته قد سبق انهما اي الارادة والمشيئة عندنا
خلافا للكرامية عبارة عن معنى واحد هو الصفة المخصصة وحكمه
تعالى لا يبعد ان يكون ذلك اي قوله وحكمه اشارة الى خطاب
التكوين الذي هو كن فالمعنى بارادته وتكوينه وقضيته اي قضائه
وهو اي القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة احكام واتقان له ويطلق

بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه والاعلام وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب والفراغ ومنه قضيت الدين اي فرغت
منه وهو عند الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي
عليه فيما لا يزال والقدر ايجاد الشي على قدر مخصوص وتقدير معين
في ذواتها واحوالها وعند الماتريدية القضا عبارة عن الخلق والتكوين
وعند الفلاسفة علمه تعالى بالعالم على هذا النظام ويسمونه ايضا
الارادة والعناية والقدر عندهم خروج الاشيا الى الوجود العيني
على وفق العلم والمعتزلة ينفون ان تكون افعال العباد الاختيارية
مستندة الى قضائه تعالى وقدره وان قالوا بانه تعالى عالم بتفاصيلها
لا يقال لو كان الكفر الذي هو فعل العبد كائنا بقضا الله تعالى
وقدره لوجب الرضى به اي بالكفر وذلك لان الرضى بالقضا واجب
وسخطه مردود واللازم وهو وجوب الرضى بالكفر باطل قطعا
لان الرضى بالكفر كفر فالملزوم مثله وهو كون الكفر بقضائه
تعالى لانا نقول الملازمة ممنوعة لان الكفر مقضي به لا قضا
والرضى انما يجب بالقضا دون المقضي به ولا يلزم من الرضى بالقضا
الرضا بالمقضي به وتقديره اي وبتقديره وهو اي التقدير
ويعبر عنه بالقدر تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه
من حسن وقبح ونفع وضر ومقدار شكل وكم وكيف الى غير ذلك
من حدوده المعينة وصفاته المشخصة وتحديد ما يحويه اي
يحوي كل مخلوق فيه ظرفه من زمان ومكان وتحديد ما يترتب عليه
اي المخلوق اذا كان فعلا من ثواب ان كان طاعة او عقاب ان كان
معصية والمقصود من قولنا الافعال كلها بارادته تعالى الخ تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته وشمولها جميع الموجودات الممكنة لما مر

من

من اقامة البرهان علي ان الكل بخلق الله تعالى وارادته وهو اي كون الكل
بخلقه تعالى يستدعي اي يستلزم ثبوت القدرة والارادة صفتين
له تعالى اما القدرة فلامتناع الايجاد بدونها واما الارادة فلان
نسبة الممكنات الى القدرة علي السوا فلا بد من مخصص ولا يجوز ان
يكون امرا خارجا عنه تعالى لعدم امكان الاكراه والاجبار علي
الفعل في حقه تعالى فتعين ان يكون المخصص صفة له تعالى فان
قيل استشكالا علي التعميم المذكور اذا كانت الافعال كلها بارادته
تعالى فيكون الكافر علي هذا مجبورا في كفره ويكون الفاسق مجبورا
في فسقه لان الكفر والفسق واقعان بارادته تعالى فلا يصح
تكليفهما اي الكافر والفاسق بالايمان بدل الكفر والطاعة
بدل الفسق لانه تكليف ما لا يطاق ووقوع غير مراده تعالى محال
قلنا في الجواب انه تعالى اراد منهما اي الكافر والفاسق فعل
الكفر والفسق الواقع منهما باختيارهما لا جبرا عليهما فلا جبر علي
فعل الكفر والفسق مع ثبوت القدرة والاختيار للعبد كما انه تعالى
علم منهما وقوع الكفر والفسق باختيارهما الذي هو مناط
التكليف ولا منافاة بين كون ذلك مراد الله تعالى وبين التكليف
بضده لان وقوع المراد انما هو باختيار المكلف كما انه لا منافاة بين سبق
العلم بوقوع ذلك منهما والتكليف بضده ولم يلزم من علمه تعالى
بوقوع الكفر والفسق منهما باختيارهما مع توجه الامر عليهما بالايمان
والطاعة تكليف المحال اي تكليفهما بالمحال فلا يلزم من ارادة ذلك
منهما مع كونه واقعا باختيارهما وهما مأموران بخلافه تكليفهما بالمحال
وانما لا يصح التكليف بالايمان والطاعة اذا كانا مجبورين علي الكفر
والفسق علي ان الممتنع انما هو تكليف المحال بالذات او بالعادة

كالجمع بين الضدين وطيران الدابة في الجو واما ما يصلح ان يكون متعلقا لقدرة العبد واختياره فانه يصح التكليف به والجمهور على جواز التكليف بما لا يطاق وان كان غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يقال فعل غير مراده غير مقدور للعبد لانا نقول اما ان يراد بالقدرة القدرة الممكنة وهي سلامة الالات او القدرة الميسرة وهي الاستطاعة فان كان الاول فهو مقدور له وان كان الثاني فهي لا تسبق الفعل فالتكليف دايما بغير المقدور بهذا المعنى فمعنى مقدور العبد ما يكون ممكنا من فعله سلامة الالة والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى الشرور والقبايح التي هي افعال الاختيارية للعباد حتى انهم قالوا انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته اي من الكافر ايمانه ومن الفاسق طاعته لا انه اراد من الكافر كفره الصادر منه ولا من الفاسق معصيته الصادرة منه فانكروا ارادته منه تعالى لكن زعما منهم اي المعتزلة ان ارادة القبيح قبيحة يجب تنزيهه تعالى عنها كخلقه وايجاده اي كخلق القبيح وايجاده فانه قبيح يجب التنزيه عنه ايضا فزعموا انه سبحانه لا يريد القبيح ولا يخلقه لذلك ونحن اهل السنة نمنع ذلك اي كون ارادة القبيح قبيحة وكون خلقه قبيحا بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به اي بالقبيح والكسب والاتصاف بالقبيح انما يكون متعلقا بالعبد وارادة القبيح وخلقه انما يكون لحكمة ومصلحة بل القبيح من حيث النسبة الى خلقه تعالى وايجاده لا يكون قبيحا وانما يكون قبيحا من حيث الكسب ومن حيث النسبة للمكلف فعندهم اي المعتزلة يكون اكثر ما يقع في الوجود من افعال العباد الاختيارية واقعا على خلاف ارادة الله تعالى لان افعال الطاعة قليل بالنسبة الى افعال المعصية قال تعالى وقليل من عبادي الشكور وهذا القول من المعتزلة شنيع جدا اذ بعض

المخلوقين

المخلوقين لا يرتضي ذلك لنفسه بالنسبة الى تدبير داره مع حرمه وعياله
حكي عن احد ايمة المعتزلة الاوايل عمرو بن عبيد المتقدم ذكره انه
قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في سفينة
فقلت له لم لا تسلم فقال يعني المجوسي ان الله تعالى لم يرد اسلامي
فاذا اراد الله اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد
اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك تسلم لانهم يريدون لك
سوء عملك فيمنعونك بذلك عن الاسلام فقال المجوسي في جوابه فانا
اكون مع الشريك الاغلب فافحم عمرو بن عبيد اي افحام حيث الزمه
بما الزمه من حاصل كلامه بانه اذا اراد شيا واراد الشيطان شيئا
كان وقوع احد المرادين دليلا على اغلبية مريده مع الاشتراك في الارادة
في الجملة وحكي القاضي عبد الجبار الهمداني من المعتزلة دخل على
الصاحب ابن عباد رييس وزرا بني بويه الملوك الديلمية وهو اول
من سمي بالصاحب لصحبته ابن العميد الوزير قبله وفيه يقال بدئت
الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد وكان ابن عباد احد الافراد
علما وادبا وسخا ورياسة لكنه يرمى بالاعتزال وعنده اي الصاحب
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني احد ايمة المتكلمين من اهل السنة
الاشاعرة فلما راى القاضي عبد الجبار الاستاذ ابا اسحاق قال
عبد الجبار مشيرا للاحتجاج على مذهبه سبحان من تنزه عن الفحشا
يعني عن ارادتها وخلقها فقال الاستاذ على الفور مجيبا له سبحان من
لا يجري في ملكه الا ما يشا ونكتة العدول عن يريد الى يشا ظاهرة
والمعتزلة اعتقدوا ان الامر بالشي يستلزم الارادة اي ارادة المامور
به وان النهي عن الشي يستلزم عدم الارادة له فجعلوا على هذا
التاصيل الفاسد ايمان الكافر الذي لم يقع مرادا له تعالى لما انه امر

به وجعلوا كفره الواقع غير مراد له تعالى لما انه نهي عنه ونحن نعلم بطلان
هذا الاستلزام عقلا وشرعا وان بطلان الشي قد لا يكون مرادا ومع ذلك
يؤمر به اي بذلك الشي الذي هو غير مراد وان الشي قد يكون مرادا
ومع ذلك ينهى عنه اي عن ذلك الشي الذي هو مراد واذا كان كذلك فالله
سبحانه وتعالى قد يامر الكافر بالايمان ولا يريده منه وينهاه عن الكفر
ويريده منه لحكم ومصالح منوطة بذلك الامر والنهي يحيط بها
اي الحكم والمصالح علم الله تعالى تعجز عن ادراكها او يفعل سبحانه ذلك
لانه سبحانه لا يسال عما يفعل وله التصرف في خالص ملكه بما يشا
ولا يجب عليه شي ثم الامر والنهي على الوجه المذكور لا يستبعد الا ترى
ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عنده عصيان عبده
يامره اي السيد عبده بالشي ولا يريده اي السيد ذلك الشي منه
اي من العبد وكذا قد ينهاه عن الشي وهو يريده منه لاجل ما ذكر ومثل
ذلك لا يخفى وقد يتمسك من الجانبين جانب اهل السنة وجانب
المعتزلة يعني يحتج كل على مذهبه بالايات والاحاديث المختلفة
بحسب الظاهر من حيث المدلولات كما يتمسك المعتزلي بنحو قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد وظلم العباد بعضهم بعضا واقع وكما يتمسك
السني بقوله تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم ولو شا
ربك ما فعلوه انما يريد الله ليعذبهم بها في الدنيا وتزهق انفسهم
وهم كافرون وباب التاويل مفتوح على الفريقين لانه لا نص في الباب
من الجانبين ينفي عنه الاحتمال فالاولى التعويل في ذلك على الدليل
العقلي المنتهض على مذهب اهل الحق وللعباد افعال اختيارية خلافا
للجبرية يثابون اي العباد بها اي بتلك الافعال اذا كانت طاعة
ويعاقبون عليها اذا كانت اي الافعال معصية لا كما زعمت الفرقة

الجبرية انه لا فعل للعباد اصلا وان حركاته اي العبد بمنزلة حركات الجمادات
حيث لا تكون افعالا وانه لا قدرة له عليها اي على حركاته ولا قصد منه
اليها ولا اختيار له في ايجادها وهذا الذي زعمه الجبرية باطل والعلم
ببطلانه ضروري لانا نفرق بالضرورة من غير احتياج الى نظر بين حركة
البطش الصادرة عن القصد وحركة الارتعاش الواقعة بدونه
ونعلم جزما ان الاول هو البطش باختياره اي البطش دون الثاني
وهو الارتعاش فانه بلا اختياره ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا مضاف
اليه واقع باختياره لما صح تكليفه اي العبد من قبل الشرع بفعل مطلقا
ولا صح ترتب استحقاق العبد الثواب والعقاب على افعاله
من الطاعة والمعصية ولا صح اسناد الافعال التي تقتضي سابقية
القصد عليها والاختيار لها اليه اي الى العبد وتلك الافعال
مثل صلى وصام وكتب وزكى وحج وغزا الى غير ذلك مما نجزم بالبديهة
انه لا تحقق له بدون القصد والاختيار وهذا بخلاف طال الغلام
واسود لونه مما يصح اسناده الى من قام به وهو جواب عن سوال تقريره
ان صحة الاسناد لا تقتضي ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد في مثل ارتعش
وطال الغلام مع كون الارتعاش والطول فعلين لهما فاجاب بان الكلام
في الافعال التي تقتضي بدوا انما اسنادها الى القصد والاختيار
ممن اسندت اليه بخلاف الافعال التي تقتضي ذلك والحاصل
بطلان اللوازم الثلاثة لان العلم بصحة التكليف قطعي وكذا ترتب
الثواب والعقاب على الافعال ضرورة صدقا بالمخبر بذلك وكذا صحة
اسناد الافعال المذكورة على وجه الاختيار من اسندت اليه فالملزوم
باطل وهو انتفا الافعال عن العباد واما الملازمة فلانه صح التكليف
بالفعل على تقدير عدم القدرة عليه لكان تكليفا بالمحال ولانه لا معنى

لترتب الثواب والعقاب الا المجازاة ولا يكون بدون اضافة الافعال الى فاعلها
على وجه الاختيار ولانه لو صح اسناد هذه الافعال الى العبد بدون اثبات
انها بقصده واختياره ولزم تخلف المعلول عن علته لانها تقتضي بذواتها
سبق القصد والاختيار عليها والنصوص القطعية القرانية تنفي ذلك
الذي قالته الجبرية كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اي باعمالهم المنوطة
باختيارهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك
من الايات الدالة على ثبوت الافعال الاختيارية للعبد وهي كثيرة جدا
فان قيل استشكالا على ثبوت الاختيار للعبد مع القول بتعميم العلم
والارادة علمه سبحانه وارادته بعد تعميم علم الله تعالى والقول بشموله
كل شيء والقول بتعميم ارادته تعالى وشمولها كل حادث عينا كان او فعلا
الجبر لازم قطعا وكل فعل ينسب الى العبد فهو مجبور عليه لانهما اي العلم
والارادة المقدسين اما ان يتعلقا بوجود الفعل المفروض انه باختيار
العبد فيجب وقوع الفعل ضرورة اقتضاء الارادة ومطابقة العلم او
يتعلقا بعدمه اي بعدم الفعل بان يعلم الله انه لا يوجد ويريد ذلك فيمتنع
ان يوجد ذلك الفعل ضرورة الاقتضاء والمطابقة المذكورين ولا يجوز عدم
التعلق ضرورة ثبوت التعميم ولا اختيار للعبد في الفعل وعدمه على
التقديرين لانه لا يكون واقعا باختياره مع الوجوب اي وجوب وقوعه
بالارادة والعلم ولا يكون عدمه ايضا باختياره مع الامتناع اي امتناع
وقوعه بهما لانه لا معنى للاختيار الا التمكن من الفعل وعدمه بجعل احدهما
بدل الاخر وثبوت ذلك للعبد مع الوجوب والامتناع المذكورين ظاهر
الاستحالة قلنا في الجواب عن ذلك لزوم الجبر ممنوع لان معنى تعلق
العلم والارادة بالفعل انه سبحانه يعلم وقوع الفعل من العبد او عدمه
باختياره ويريد ان العبد يفعله اي ذلك الفعل او تركه فلا يفعله

باختياره

باختياره اي العبد في الوجهين واذا ثبت الاختيار انتفى الجبر فلا اشكال
وانما يلزم الجبر لو قلنا بتعلق العلم والارادة مع قطع النظر عن الاختيار
فان قيل على هذا فيكون فعله اي العبد الاختياري الصادر باختياره
واجبا ان وقع ضرورة تعلق العلم بوقوعه واقتضا الارادة ذلك او
يكون الفعل المذكور ممتنعا ان تركه العبد باختياره لما ذكر وهذا القول
بكون الفعل واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار اي كونه واقعا باختيار العبد
لان وقوعه بايجاب العلم والارادة ينافي وقوعه باختيار العبد اذ لا
شي من الفعل الواقع بالايجاب اختياريا وبالعكس قلنا في الجواب
القول بمنافاة هذا الوجوب والامتناع للاختيار ممنوع فان الوجوب
اي وجوب الفعل ههنا معناه اقتضا العلم والارادة وقوعه بالاختيار
من العبد وذلك محقق ومثبت للاختيار المذكور كما هو ظاهر لا مناف
له وايضا ما ذكرتموه من منافاة الايجاب للاختيار منقوض عليكم
بافعال الباري سبحانه التي لا اختيار للعبد فيها فانها واجبة الوقوع
ضرورة تعلق العلم والارادة بها كذلك مع انها واقعة بارادته واختياره
نعم صدور الفعل عنه سبحانه مناف لصدوره عنه بالايجاب لان اسناد
الفعل الى الارادة مناف لاسناده الى العلة فان قيل استشكالا على
اثبات الافعال الاختيارية للعبد مع اثبات كونها كلها بخلقه تعالى
لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه اي العبد موجدا
لافعاله الاختيارية بالقصد والارادة منه لها وقد سبق في
مسئلة خلق الافعال ان الله تعالى مستقل اي منفرد بخلق الافعال
كلها وايجادها اي الافعال ومعلوم بالبرهان المذكور في المطولات
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان المعلول
الواحد لا يعلل بعلتين تامتين لانه ان وجد بهما معا كانت كل منهما

جزء علة وان وجد باحديهما كانت هي المؤثرة فلم تكن الاخرى علة وحاصل
السوال انه سبحانه موجد للفعل والمفروض ان العبد موجد له فيلزم
دخول المقدور الواحد الذي هو الفعل الاختياري تحت القدرة القديمة
والقدرة الحادثة ولا ريب في استقلال القدرة المقدسة والارادة بالايجاد
وكذا ينبغي ان يكون قدرة العبد واختياره من هذا الوجه قلنا الكلام
في قوة هذا الكلام ومتانته وتوجه هذا الاشكال ورصانته
الا انه لما ثبت بالبرهان القاطع ان الخالق لجميع المحدثات هو الله
وحده وثبت بالضرورة الوجدانية ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في الجملة في بعض الافعال وهي الاختيارية كحركة البطش
اذ لا نضطر الا بالاختيار دون ان يكون لقدرته وارادته مدخلا
في البعض الاخر كحركة الارتعاش ولا يخفى ان العلم بان لاختيار العبد
مدخلا في بعض الافعال ضروري واما كون العلم بقدرة العبد ضروريا
ففيه نظر ثم مدخلية قدرة العبد وارادته انما هو بالدوران والترتب
دون التاثير اذ ذلك يختص بالقدرة والارادة الالهيتين وجواب لما
احتجنا في التفصي والتخلص في هذه المشكلة عن هذا المضيق المؤثر
الطريق الى القول بان الله سبحانه خالق لفعل العبد الاختياري
بالاستقلال على سبيل التاثير والقول بان العبد كاسب لذلك الفعل
وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرنا من كونه سبحانه خالقا والعبد كاسبا ان
صرف العبد قدرته وارادته المجعولتين له بايجاده تعالى الى
ذلك الفعل كسب لذلك الفعل ودخل في هذه الحيثية تحت قدرة
العبد واختياره في الجملة وان ايجاد الله تعالى ذلك الفعل وتاثير
قدرته وارادته تعالى فيه عقيب ذلك اي صرف العبد قدرته وارادته
اليه خلق وعلى هذا صح ان المقدور الواحد داخل تحت قدرتين

قدرة

قدرة الله القديمة وقدرة العبد الحادثة. لكن دخوله بجهتين مختلفتين والممتنع دخوله تحتهما لجهة واحدة وهي جهة الايجاد بالفعل الاختياري. مقدور الله تعالى بجهة الايجاد والخلق ومقدور العبد بجهة الكسب فالفعل واحد وله جهتان جهة خلق هي متعلق قدرة الله وجهة كسب هي متعلق كسب العبد فهو مخلوق لله مكسوب للعبد بقي ههنا ان جعل الايجاد عقيب الكسب يقتضي تقدم القدرة على الفعل والمذهب انها معه وقد يجاب بان المراد التعقب الذاتي لا الزماني والمراد القدرة بمعنى سلامة الالات ثم المراد من صرف العبد قدرته الى الفعل جعلها متعلقة به وقيل قصد استعمالها فيه وهذا القدر المقدر من المعنى المطلوب ههنا في هذا المضيق وهو اعمال كل من المقتضيين فيما يليق به بحسب الوسع ضروري لا بد منه والا فيمتنع اهمال قدرة العبد واختياره بالكلية كما يمتنع القول بعدم تاثير قدرته وارادته تعالى في وجود فعل العبد فتعين كون ما ذكر ضروريا وان لم نقدر في هذا المقام على ازيد من ذلك القدر من المعنى في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد اي الاختياري انما بوجه بخلق الله تعالى وايجاده اياه مع ما فيه اي فعل العبد للعبد من القدرة والاختيار اي قدرة العبد واختياره والمعنى ان ما قررناه في ذلك اقصى ما في الوسع عند التحقيق واحسن ما في الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب ولهم بعض المتقدمين في الفرق بينهما اي الخلق والكسب عبارات قابلة للبحث مثل قولهم ان الكسب ما يقع من العبد بآلة والخلق ما يقع من الباري سبحانه لا بآلة و قولهم الكسب مقدور للعبد لان المفروض انه متعلق قدرته وارادته يقع في محل قدرته اي قدرة العبد فان قدرته وفعله قائمين

به فكسب واقع في محل قدرته والخلق مقدور يقع لا في محل قدرته
تعالى لان محل قدرته تعالى ذاته المقدسة والخلق يقع في المخلوق
و قولهم الكسب لا يصح انفراد القادر به اي بالكسب والقادر به
هو العبد ومعناه ان الكسب لا يكفي في وجود الفعل بل لا بد في ذلك
من قدرة الله وارادته فلا يصح انفراد القادر به بالايجاد والخلق
يصح انفراد القادر به وهو الباري تعالى لانه المنفرد بالتأثير
وفي التوضيح وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد
القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر
به فهو كسب فان قيل اعتراضا على جعل الفعل الواحد بين
قدرة الله تعالى وقدرة العبد وعلى هذا فقد اثبتم بما قررتموه
من ذلك ما نسبتم الى المعتزلة وانكرتموه عليهم من اثبات الشركة
بين الخالق والمخلوق في ايجاد الفعل قلنا ممنوع لان الشركة
عبارة عن ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل واحد منهما اي
من الاثنين بما هو له اي للواحد من ذلك الشيء الواحد دون
الواحد من الاثنين الآخر وذلك كشركاء القرية والمحلة فانهم
يجتمعون على شيء واحد هو القرية وينفرد كل واحد منهم بنصيبه
منها ولا يقال فسر الشركة باجتماع اثنين وشمل باجتماع جماعة
لان المراد معلوم وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله الاختيارية
وهي بعض الاعراض و جعل الصانع تعالى خالقا لسائر
الاعراض اي باقيها ولجميع الاجسام اذ في ذلك اجتماع المخلوق
والخالق على خلق العالم وانفراد المخلوق بخلق بعض الاعراض
والخالق تعالى بباقي اجزاء العالم كما ذهب اليه المعتزلة وهذا
بخلاف ما اذا اضيف امر من الامور الى شيئين وكانت لكل

الاضافة مختلفة لكونها بجهتين مختلفتين واعتبارين متباينين كالارض
الواحدة فانها تضاف الى الله والى العبد بجهتين مختلفتين فانها
تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق لانه تعالى خالقها وملكا للعبد
بجهة ثبوت التصرف له فيها بجعل الشرع وهذا الاختلاف فيه وقد روا
ملك الرقبة بمعنى يثبت في المحل يوجب اختصاصه لذلك المحل بمن ثبت
له ذلك المعنى فيه وملك اليد بالقدرة على التصرفات الشرعية
في الشيء و هذا الذي ذكر لا يكون من الشركة في شيء وهو ما قلنا به
كفعل العبد الاختياري ينسب الى الله تعالى ويضاف اليه
بجهة الكسب اي كسب العبد واعلم ان هذه المسئلة من الغويصات
قيل ان الشيخ ابا الحسن قال له بعض تلامذته وهو باحثه من اختيار
العبد للفعل يخلقه تعالى ام يخلق العبد فقال يخلقه تعالى
فقال فهذا اهدم ما اصلت فاجابه بقوله • وان لم تكن الا الاسنة
مركبا • فلا راي للمضطر الا ركوبها • والحق ان الخير في الاوساط
وان الجبر تفريط والاعتزال افراط فان قيل استشكالا على القول
بان كسب القبيح قبيح دون خلقه فكيف كان كسب القبيح قبيحا
سفها يتصف به الكاسب موجبا لاستحقاق الذم اي ان يذم به
المتصف به بخلاف خلقه اي خلق القبيح فانه لا يكون قبيحا
ولا سفها وانما يكون حسنا والحاصل ان الفعل الواحد القبيح
هو مخلوق الله ومكسوب العبد واتصاف كسب العبد له
بالقبح انما هو لكونه قبيحا فهلا كان خلقه كذلك فيجب التنزيه
عنه كما هو مذهب المعتزلة قلنا انما لم يكن كذلك لانه قد
ثبت ان الخالق سبحانه حكيم ومن لازم ذلك انه تعالى لا يخلق
شيئا ومن لازم ذلك انه تعالى لا يخلق شيئا الا وله اي للشيء

عاقبة حميدة اي محمودة بان يكون في ايجاده حكمة وتتعلق مصلحة
وان كنا لم نطلع عليها اي تلك العاقبة لعجز قوانا عن ادراك عجايب
صنعته وغرايب حكمته فجزمنا لكونه تعالى حكيما بان ما نستقبحه
من الافعال التي هي بكسب العبد قد وهي هاهنا للتحقيق
يكون له تعالى فيها اي الافعال المستقبحة حكم ومصالح وعواقب
حميدة كما في خلق الاجسام الخبيثة بالطبع الضارة المولمة
مثل الافاعي فقد قالوا ان من الحكمة في خلقها نفاكثير من انواع
الحيوانات النافعة لان هذه الهوام مخلوقة من العفونات
التي لو لا تكونها هذه الخبايث والافاعي لتصعدت الى الجو
فكثرت الاوخام وعم البلا المقتضي للامراض القابلة فسبحان
الصانع الحكيم واذا كان هذا في الاجسام فلتكن الاعراض
كذلك وهذا بخلاف العبد الكاسب فانه قد يفعل الحسن
وقد يفعل القبيح ولا علم له بالعواقب وحقايق الامور والحكم
والمصالح وقد يفعل القبيح ويكتسبه لقبحه فجعلنا كسبه للقبيح
مع ورود النهي عنه اي عن القبيح قبيحا لكونه متعلقة على الوجه
المذكور قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم عاجلا والعقاب
اجلا وقوله مع ورود النهي اشارة الى كون الحسن والقبح شرعيين
لا عقليين والحسن منها اي من افعال العباد الاختيارية وهو
اي الحسن ما يكون متعلقا للمدح في العاجل في الدنيا والثواب
في الاجل في الاخرة هذا تفسير الحسن الشرعي والاحسن في تفسيره
ان يفسر اي الحسن المذكور بما لا يكون من الافعال متعلقا بالذم
والعقاب المذكورين وانما كان هذا التفسير يشمل المباح بخلاف
التفسير الاول فانه لا يشمله لان المباح لا يتعلق به مدح ولا ثواب

كما لا يتعلق به ذم ولا عقاب لاستواء طرفيه ووجه شمول الثاني للطاعة
والمباح ظاهر اذ كل منهما لا يتعلق به ذم ولا عقاب فالمباح لا يوصف
بالحسن على التفسير الاول ومن ظن ان المباح قد يتعلق به المدح والثواب
كالاكل للتقوي على العبادة فقد اشتبه عليه المندوب بالمباح
لانه يصير بالنية مندوبا يكون اى والحسن من افعال العباد
برضى الله تعالى اي ارادته تعالى من غير اعتراض على فاعله
في فعله وانما قيد به لاخراج القبيح فانه بالارادة مع الاعتراض
والقبيح منها اي الافعال وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الاجل ومعنى كونه متعلقا للعقاب صلاحيته
له فلا يرد كون القبيح منه ما لا عقاب عليه ليس برضاه تعالى لما
عليه اي فعل القبيح من الاعتراض يعني على فاعله لكونه منهيا
عنه وهو مختار فيه مع كونه بارادته تعالى وانما فسر رضى الله
تعالى بما ذكر لامتناع حقيقته اللغوية في حقه تعالى كما في الرحمة
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وبه يستدل على عدم
الرضى بساير المعاصي يعني المصنف بقوله ان الحسن برضاه
تعالى دون القبيح ان الارادة والمشية وهما واحد والتقدير
وقد سبق تفسيره يتعلق يعني الثلاثة بالكل اي كل افعال
العباد حسنها وقبيحها وان الرضى والمحبة والامر منه تعالى لا تتعلق
الا بالحسن من الافعال المذكورة دون القبيح منها فلا تتعلق به
ثم من الحسن ما لا يتعلق به الامر كالمباح بالتفسير الثاني الا ان
يحمل الامر على الاذن في الفعل او يفسر الحسن بالتفسير الاول والاستطاعة
انما تكون مع الفعل بالمعية الزمانية لا قبل الفعل ولا بعده
خلافا للمعتزلة حيث قالوا بان وجودها سابق على الفعل

وهي اي الاستطاعة حقيقة القوة الحادثة التي يكون بها الفعل
مكسوبا للعبد وقوله مع الفعل اشار الى ما ذكره الشيخ ابو المعين
النسفي صاحب التبصرة فيها من انها اي الاستطاعة عرض يخلقه
الله تعالى في الحيوان انسانا كان او غيره يفعل به اي بذلك العرض
افعاله اي الانسان الاختيارية اي الصادرة عن اختياره وهو
اي العرض المذكور علة للفعل الاختياري والظاهر ان مراده انه
علة لكون الفعل مكسوبا للعبد والا فلا تاثير له في ايجاده وفي
التبصرة ان الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة
المعاني وفي مصطلح اهل الكلام يريدون بها كلها شيئا واحدا
اذا اضافوها الى العباد ثم انه قسمها الى قسمين احدهما سلامة
الاسباب وصحة الالات والثاني معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى
يشار اليه الى ان قال وهو علة للفعل والجمهور من الاشاعرة
وغيرهم على انها اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل الاختياري
في وقوعه لا علة موثرة في وجوده والخلاف لفظي لان من
قال بالعلية لم يرد انها موثرة في الوجود وكونها شرطا للاداء
لا ينافي كونها علة لكونه مكسوبا وبالجملة يعني وعلى تقدير
كونها علة او شرطا هي اي الاستطاعة صفة يخلقها الله
تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل اي اختيار العبد
الفعل فهي من الكيفيات النفسانية لكن قصد اكتساب
الفعل سابق على الفعل وقد تقدم ان ايجاد الفعل انما هو
عقب صرف العبد قدرته وارادته اليه فخلق الاستطاعة
عند قصد اكتساب الفعل ينافي كونها معه ثم خلق الصفة
المذكورة انما يكون بعد وجود القدرة التي هي عبارة عن

سلامة

بسلامة الاسباب وصحة الالات فالقدرة بهذا المعنى
سابقة على الفعل وتسمى الممكنة فان قصد العبد فعل الخير
وهو الحسن من الافعال خلق الله تعالى له قدرة فعل الخير
وان قصد فعل الشر وهو القبيح من الافعال خلق الله تعالى
له قدرة فعل الشر فقصده هو السبب المفضي الى خلق القدرة
فكان العبد بقصده فعل الشر هو المضيع لقدرة فعل
الخير حيث لم يتعاط سبب خلقها بقصده فعل الخير فيستحق
اي العبد الذم والعقاب عاجلا واجلا على تضييع قدرة فعل
الخير كما انه يستحق ذلك على فعل الشر لانه وان كان غير مستطيع
له قبل وجوده لما ان الاستطاعة مع الفعل لكنه لما قصده
صار مستطيعا لما ان قصده سبب الاستطاعة ولهذا
اي لكونه هو المضيع للقدرة المذكورة ذم الله تعالى الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع حيث اضاعوا استطاعة السمع
والاصغاء الى الانذار بترك قصد ذلك وبهذا التقرير يظهر
انه لا اشكال في الذم بعدم الاستطاعة واذا كانت الاستطاعة
التي هي الصفة المذكورة عرضا لا يبقى زمانين وجب لذلك
ان تكون اي الاستطاعة مقارنة في الوجود للفعل المتعلق
بها غير متقدمة عليه ولا متاخرة عنه بان يتحد زمان وجودهما
واذا كانت مقارنة له بالزمان فلا تكون سابقة عليه
اي على الفعل والا اي وان لم تكن مقارنة بان كانت متقدمة
او متاخرة لزم وقوع الفعل المفروض كونه مقدورا للعبد
بلا استطاعة وقدرة من العبد عليه اي على الفعل لما مر
تقريره من امتناع بقاء الاعراض وزيادة البيان انها عرض

فان تاخرت فظاهر وان تقدمت فان استمر وجودها الى زمان وجود الفعل
لزم بقا العرض والا فتكون معدومة حال وقوع الفعل فيلزم وقوعه
بدونها كما في صورة التاخر فان قيل اعتراضا على القول بلزوم المقارنة
من كون الاستطاعة عرضا لا يبقى لو سلم استحالة بقا الاعراض وان
الاستطاعة لا تبقى زمنين فلا نزاع على هذا التقدير في امكان
تجدد الامثال اي امثال الاستطاعة عقيب الزوال زوال الامثال
شيا فشيا وذلك بان يخلق الله ذلك العرض الذي هو الاستطاعة
قبل خلق الفعل فاذا زال ذلك العرض لكونه لا يبقى خلق الله عقيب
زواله مثله وهلم جرا الى زمان وجود الفعل فتحصل المقارنة
فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة من القول بسبقها عليه
وقد قلنا ببقائها بواسطة تجدد الامثال الى ان تحصل المقارنة
الا ترى ان اللون عرض لا يبقى ومع ذلك يشاهد باقيا وليس ذلك
الا بتجدد الامثال قلنا في الجواب عن ذلك انما ندعي لزوم ذلك
الوقوع بدونها في صورة السبق اذا كانت القدرة التي يفرض بها
وقوع الفعل هي القدرة السابقة على الفعل في الوجود على سبيل الفرض
بعينها تحقيقا لا في الجملة واذا كان كذلك كان الفعل المفروض وجودها
فيها بعد واقعا بدونها لاستحالة والا لزم بقا العرض وهو محال
واما اذ اجعلتموها اي القدرة المثل المتجددة المقارنة للفعل
مع انها سابقة عليه بمعنى ان بعض المثل سابق على الفعل وبعضها
مقارن له فيصح في الجملة القول بسبق القدرة على الفعل مع انه واقع
بها نظرا الى ان الامثال المتجددة عرض واحد باق بذلك الاعتبار
فقد اعترفتم بان لزمكم لزوما ظاهرا في قوله الصريح بما نعنيم
وقلتم كما قلنا بان القدرة التي بها الفعل حقيقة لا تكون الا

مقارنة

مقارنة غير سابقة لاعترافكم بان السابق مثل لما وقع به الفعل
لا عينه واذا قلتم انهما واحد باعتبار تماثلهما وايضا فنحن لا نمنع
السبق بهذا المعنى ثم ان ادعيتم ايها القايلون بالسبق على
هذا الوجه انه لا بد لها اي الاستطاعة المقارنة من امثال
سابقة على الفعل حتى انه لا يمكن ايقاع الفعل باول ما يحدث
من القدرة بل يشترط لذلك الامكان حدوث امثال سابقة على
حدوث المقارن فعليكم البيان اي اثبات ما ادعيتم انه لا بد منه
ليتعين القول بسبق الاستطاعة على الفعل والا فما الداعي الى هذا
التكلف هذا هو التحقيق في الرد على القايلين بان الاستطاعة
سابقة على الفعل واما ما يقال في الرد عليهم وهم المعتزلة تلخيصا
لما في التبصرة لو فرضنا بقا القدرة السابقة على الفعل الى ان وجود
الفعل على كلا التقديرين في بقايها اما بتجدد الامثال كما زعموا
واما باستقامة بقا الاعراض حقيقة كما هو مذهب الفلاسفة
فالمعتزلة اما ان يقولوا بجواز وجود الفعل بتلك القدرة في اول
زمان وجودها او يقولوا بامتناعه فان قالوا اي المعتزلة بجواز
وجود الفعل بها اي بالقدرة في الحالة الاولى المذكورة فقد تركوا
اي المعتزلة مذهبهم وهو القول بان القدرة انما تكون سابقة
على الفعل حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة غير سابقة عليه
وان قالوا بامتناعه امتناع وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى
لما قالوا به من تعين السبق المذكور لزم المعتزلة من القول بذلك
التحكم باثبات حكمين متنافيين لشي واحد مع الاستوا في النسبة
اذ وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى مساو لوجوده بها
في الحالة الثانية اذ ليس لاجنبة الزمان لذلك واحدة ويلزم من

ذلك الترجيح من غير مرجح اذ القدرة الصالحة للفعل بحالها المذكور لم تتغير عنه واحوالها متشابهة في جميع زمان وجودها ولم يحدث فيها اي القدرة معنى يقتضي تغيرها واختلاف حالها لاستحالة ذلك اي حدوث المعنى من الاعراض على الاعراض لان ذلك المعنى الحادث عرض وقيام العرض بالعرض محال واذا كان كذلك فلم صار الفعل بها اي القدرة في الحالة الثانية من وجودها واجبا وقوعه وفي الحالة الاولى ممتنعا وقوعه مع الاستوا المذكور والحاصل ان اللازم من القول بسبق القدرة على الفعل وجوبا احد امرين الترجيح من غير مرجح او الرجوع على هذا القول بنقضه وجواب قوله واما ما يقال قوله ففيه اي ما يقال في الرد على المعتزلة نظر وذلك لان المعتزلة القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل بالزمان لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اي مقارنة حدوث القدرة لحدوث الفعل واتحاد زمان وجودهما بل يجوزون ذلك فلا يتوجه ان يقال لهم اما ان يجوزوا وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى اولا ولا يقولون بان كل فعل للعبد يجب ان يكون وقوعه بقدرة قايمة بالعبد سابقة عليه اي على الفعل بالزمان البتة بان يكون زمان القدرة سابقا على زمان الفعل حتى انه يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة عليه حال كونها مقرونة بجميع الشرايط التي لا بد في الفعل منها بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة وانما محل النزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل اولا فقلنا بامتناع السبق بناء على امتناع بقا الاعراض وقالوا بجوازه بناء على بقا ئه ففي ما ذكروه نظر لما قلنا ولانه يجوز ان يمتنع الفعل بالقدرة

الدسابقة

السابقة في الحالة الاولى اي ابتدا زمان حدوثها لانتفا شرط من
شروط الفعل او انتفا تعلق القدرة الموثرة به او وجود مانع
من وجود الفعل او من تعلق القدرة به و لانه يجوز ايضا ان يجب
الفعل في الحالة الثانية وهي استمرار زمان حدوثها لتمام الشرايط
وحصول جميعها وانتفا الموانع تماما فيجوز ما ذكرنا من الوجهين
كما يجوز الوجوب في الحالة الاولى والامتناع في الحالة الثانية
يعني ما ذكر مع ان القدرة التي هي صفة القادر الذي هو العبد
وهي عرض قايم به في الحالتين اي الحالة الاولى والثانية على السوا
لم يحدث فيها ما يغيرها يعني يمكن ان يقال موجب الفعل وامتناعه
بالقدرة في كل من حالتي القدرة لقيام المقتضي لذلك مع عدم
تغير القدرة في نفسها ولا يلزم من ذلك تحكم ولا ترجيح من غير
مرجح ومن ههنا اي من كون الفعل يجب عند تمام الشرايط
التي منها حصول المقتضي وانتفا الموانع ويمتنع لفوات بعضها
ذهب بعضهم وهو الامام الرازي رحمة الله عليه الجانه ان
اريد بالاستطاعة المتنازع فيها من حيث امتناع السبق وعدمه
القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير في وجود الفعل فالحق
انها اي الاستطاعة انما توجد مع الفعل مقارنة له في الزمان
ولا يجوز ان تسبقه بالزمان لان الفعل يجب عند تحققها و لا
يتخلف ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اي
وان لم يكن المراد بالاستطاعة ذلك فقبله اي قبل الفعل يعني
فيجوز ان تكون القدرة قبل الفعل بالزمان لانها غير مستجمعة
للشرايط بل بقي ههنا ان التاثير في الفعل من خصايص القدرة
الازلية فما معنى كون القدرة الازلية فما معنى كون القدرة

الحادثة موثرة والجواب عن ذلك من ثلاثة اوجه احدها
ان المراد التاثير بحسب الظاهر كالنار للاحراق الثاني ان القدرة
الحادثة من شانها التاثير والمانع منه تعلق قدرة الله بالفعل
على وجه التاثير كما اشار اليه الامدي في الابكار الثالث
ان المراد التاثير في الكسب ثم لما كان القول بجواز سبق القدرة
على الفعل يقتضي بقا العرض بالشخص اشار الى التزامه وسبق
من ذلك ما فيه مقنع فقال واما امتناع بقا الاعراض
الذي يبتني عليه القول بامتناع سبق القدرة على الفعل فمبني
على مقدمات ضعيفة البيان يتعذر اثباتها فلا يتم ومبني
اي تلك المقدمات ان بقا الشي مطلقا امر محقق الوجود
زايد عليه اي على الشي وقد قال الشارح والحق ان البقا استمرار
الوجود وعدم زواله والمقدمة الثانية انه يمتنع قيام العرض
بالعرض واذا كان كذلك فيمتنع قيام البقا بنا على انه عرض بالعرض
وقد جوزه الفلاسفة والمقدمة الثالثة انه يمتنع قيامهما معا
اي العرضين القايم احدهما بالاخر بالمحل الذي هو الجوهر وهذه
مبني على المقدمة التي قبلها لانه لو قال العرض بالعرض لكان احد
العرضين قايما بالجوهر بالضرورة والمفروض ان العرض الاخر
قايم بهذا العرض فيكون محلا له وليس قيامه به اولى من قيامه
بالجوهر لان القيام بنفسه اولى بالمحلية من القايم بغيره فتعين
ان يكون العرض الثاني قايما بالجوهر وقد فرض قايما بالعرض
الاخر هذا خلف فامتنع قيامهما معا بالمحل على وجه قيام احدهما
بالاخر فامتنع قيام العرض بالعرض والجواب منع
كون الجوهر اولى بالمحلية لجواز ان يكون احد العرضين ناعتا

للاخر

للآخر بخصوصه فيكون اولى به ولما استدل القايلون بكون
الاستطاعة قبل الفعل على مذهبهم هذا بان التكليف بالفعل
من الشارع حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر في حال كفره
مكلف بالايمان وان تارك الصلاة مكلف بها حال تركه لها
بعد دخول الوقت اذ لا يكون مكلف بها قبل ذلك ولا يسمى ايضا
تاركا لها فلو لم تكن الاستطاعة متحققة الوجود حينئذ
حصل التكليف قبل الفعل لزم تكليف العاجز عن الفعل به
اذ غير المستطيع عاجز والمستطيع بدون وصف الاستطاعة ممتنع
والمفروض عدمها وقت التكليف وهذا اللازم وهو تكليف
العاجز باطل لانه تكليف ما لا يطاق فملزومه باطل وهو كون
الاستطاعة غير سابقة على الفعل فثبت المطلوب وهو كونها
متحققة قبل الفعل اشار المصنف الى الجواب عن ذلك
بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة ويطلق
على سلامة الاسباب المفضية الى الفعل في الجملة وسلامة
الالات والجوارح وهو من عطف الخاص على العام اذ الالات
تشمل الجوارح وغيرها والظاهر ان هذا الاطلاق بالاشتراك
اللفظي فالاستطاعة تطلق بالمعنى المذكور كما في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فقد فسرت
الاستطاعة ههنا بالزاد والراحلة والوجه انها تهيؤ الجامع
لذلك وغيره والاقتصار على الزاد والراحلة ظاهر التوجيه
وحاصل الجواب ان مناط التكليف انما هو الاستطاعة
بهذا المعنى وبه ينتفي العجز فان قيل اعتراضا على جعل
الاستطاعة بهذا المعنى صفة للمكلف الاستطاعة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن هذا المعنى صفة للمكلف حيث يشتق

والاسباب

له منها اسم فاعل فسلامة الالات صفة لها لسبب صفة له اي المكلف
فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة التي هي صفة له بها اي بالسلامة
المذكورة التي لا تصلح ان تكون صفة له ويمتنع تفسير صفة الشي بما لا يصلح
ان تكون صفة لذلك الشي قلنا في الجواب المراد من قولنا
سلامة الاسباب والالات سلامة اسبابه اي المكلف والاته
فاللام بدل الاضافة والمكلف كما انه يتصف بالاستطاعة
التي هي عرض قايم به مقارنة للفعل كذلك يتصف بذلك المعنى
الاخر الذي هو السلامة المضافة الى الامر المضاف الى المكلف فصح
الربط حيث يقال في حمل ذلك عليه بالاشتقاق هو اي المكلف
ذو سلامة اسباب والالات الا انه اي لفظ سلامة الاسباب
لتركيبه تركب اضافة فيتعذر حمله عليه بالمواطاة لا يشتق منه
اي هذا اللفظ اسم فاعل يحمل عليه اي المكلف على انه يصح الحمل
بالمواطاة ايضا في المعنى فيقال هو سليم الالات وهذا بخلاف
وهذا الاستطاعة حيث لا تركب فيه فيشتق منه اسم فاعل يحمل
عليه فيقال هو مستطيع وصحة التكليف تعتمد اي تستند الى
هذه الاستطاعة التي هي سلامة الالات والاسباب وتسمى هي
سبق وجودها على الفعل وتحققها حال التكليف لا الاستطاعة
بالمعنى الاول الذي هو العرض المقارن اذ لو اعتبرت صحة التكليف
ذلك لزم تكليف العاجز بالضرورة وانما كان كذلك لان سلامة
الاسباب والالات مناط ايجاده تعالى للقدرة التي بها الفعل
عند القصد اليه فلا يكون مناطا لما بعد السلامة المذكورة الا
بالقصد فان اريد بالعجز في قوله لزم تكليف العاجز عدم
الاستطاعة بالمعنى الاول المقارن للفعل فلا نسلم استحالة
تكليف العاجز بهذا المعنى وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة

بخلاف لفظ

بالمعنى الثاني وهو السلامة فلا نسلم لزومه اي لزوم تكليف العاجز
بهذا المعنى لجواز ان يحصل قبل الفعل حال التكليف او قبله ايضا
سلامة الاسباب والالات فتكون القدرة بهذا المعنى سابقة
على الفعل فيكون المكلف قادرا بهذا المعنى لا عاجزا والحاصل
تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم على التقدير الاول
وعكسه على التقدير الثاني وقد يجاب عن الاستدلال
المذكور على سبيل منع الملازمة فان القدرة الحادثة صالحة
للضدين من الخير والشر وهذا عندنا الامام ابي حنيفة
رحمة الله تعالى عليه كما هو في التبصرة وتابعه على ذلك ابو العباس
القلانسي وابو العباس بن سريج وابن الراوندي وغيرهم وخالف
في ذلك جمهور الاشاعرة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر
هي بعينها القدرة المصروفة الى الايمان على تقدير ارادة المكلف
ذلك لا اختلاف بين قدرة الكفر وقدرة الايمان الا في المتعلق
يعني انهما واحدة بالذات وان اختلفا باعتبار اختلاف التعلق
فاذا تعلقت بالايمان سميت قدرة ايمان واذا تعلقت بالكفر
سميت قدرة كفر وليس لها خصوصية باحد الضدين في حد
ذاتها وانما المقتضي للتعلق قصد المكلف ولهذا كان مضيعا
بصرفها الى الكفر وهو اي الاختلاف بالتعلق لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة بالتعدد بل الذات واحدة واذا كان كذلك فالكافر
اذا كلف بالايمان فهو قادر على الايمان المكلف به غير عاجز عنه
لوجود القدرة الصالحة للايمان الا انه اي الكافر صرف قدرته
المخلوقة له الصالحة للايمان والكفر الى الكفر وضيع اي الكافر
باختياره المذموم صرفها اي القدرة الى الايمان بصرفها باختياره

الكفر فاستحق بهذا الصنع وهذا التضييع الذم عاجلا والعقاب
اجلا وعلى هذا فنسبب الذم والعقاب صرف القدرة الصالحة
للطاعة الى المعصية وعلى القول باختلاف القدرتين ذاتا
سببه القصد الى كسب المعصية المفروض كونه سببا لخلق القدرة
عليها واذا انقرر هذا فلا يلزم تكليف العاجز على تفسير ارادة
الاستطاعة بالمعنى الاول ولكن لا يخفى على المتامل ان في هذا
الجواب تسليما للمدعي اي لكون القدرة بالمعنى الاول حاصلة
قبل الفعل وذلك لان القدرة على الايمان في حال الكفر
يلزم قطعا ان يكون قبل الايمان بالضرورة لا محالة لان
الكفر حصل بالقدرة الموجودة المفروض كون الكافر قادرا
بها على الايمان الذي لم يوجد بعد ضرورة قيام الكفر
فلزم تقدم القدرة على الايمان عليه وهو ظاهر فان اجيب
عن هذا الاعتراض الحاصل من قوله ولا يخفى الخ بان المراد
من قولنا بصلاحية القدرة للضدين حتى ان الكافر يكون
قادرا بها على الايمان ان القدرة وان صلحت في حد ذاتها للضدين
كالكفر والايمان لكنها اي القدرة من حيث التعلق باحدهما اي
الضدين لا تكون اي القدرة الا معه اي مع احدهما مقارنة
له غير سابقة عليه ايمانا كان ذلك الواقع او كفرا حتى ان
ما يلزم من تلك الصفة مقارنتها للفعل عند التعلق به في الوجود
هي القدرة المتعلقة بالفعل الحاصل لها وما يلزم مقارنتها
للترك اي ترك الفعل اذ هو ايضا فعل مقصود هي القدرة
المتعلقة به اي بالترك عن ايمانا صالحة قبل التعلق لكل من
الفعل والترك لكنها اذا تعلقت كان وجودها مقارنا لما تعلقت

به

به فتكون القدرة بواسطة التعلق المذكور مختلفة فمما يلزم في
الواقع كونه مقارنا للفعل متعلقا به فهو قدرة الفعل وما يلزم
كونه مقارنا للترك فهو قدرة الترك **واما نفس القدرة** بالنظر الى
وحدتها **فقد تكون متقدمة** في الوجود على احد الضدين
كالايمان في حال كونها **متعلقة بالضد** الاخر كالكفر مقارنة له
يعني ان صلاحيتها للضدين انما هو في التصور فاذا تعلقت
باحدهما تعينت له وكان وجودها مقارنا لوجوده ويلزم
من ذلك تقدمها في الوجود على الضد الذي لم تتعلق به
مع كونها في نفسها صالحة له قبل التعلق بجملة وليس ذلك
تسليم المدعى لانه عبارة عن تقدم القدرة على الفعل الذي
ستتعلق به **قلنا** في الجواب عن هذا الجواب
هذا الذي قيل **ما لا يتصور فيه نزاع** اذ لا كلام في صحة
تصور القدرة قبل الوقوع صالحة للضدين فاذا تعلقت
باحدهما مقارنة له في الوجود اختصت به فلم تصلح لغيره
والنزاع انما هو في وجود القدرة سابقة على الفعل قبل
التعلق به او بضده هل يجوز او لا فقلنا بعدم الجواز وقال
المخالف يلزم من قولكم هذا تكليف العاجز وكان حاصل
الجواب الاخير عن ذلك انه غير لازم لما ان القدرة التي
حصل بها كفر الكافر صالحة لان يحصل بها الايمان وكان الكافر
قادرا بتلك القدرة على الايمان الذي لم يوجد واعترض
ذلك بان فيه اثبات تقدم القدرة على الوجود على الفعل كما
تبين فما ذكر في معرض الجواب عن هذا الاعتراض لا مساس
له به **بل هو** اي هذا القول **لغو من الكلام** لانه لا فائدة

ه في هذا المقام يحسن السكوت عليها لان قوله بصلاحية القدرة
للضدين اما ان يريد به صلاحيتها لذلك قبل الوجود كما هو
هو ظاهر كلامه فهذا لا نزاع فيه ولا فايدة في ذكره واما ان
يريد به صلاحيتها لذلك بعد وجودها متعلقة باحد الضدين
حتى ان الكافر يكون قادرا على الايمان بتلك القدرة فهو عين
ما حصل الجواب به وفيه تسليم المدعى فليتامل فقد يظهر
بالتامل تناقض هذا الكلام من وجهين احدهما ان القول
بصلاحية القدرة للضدين مناف لقوله لكنها من حيث تعلق
من احدهما لا تكون الا معه الخ اذ هو ظاهر في اختصاصها
بما تعلقت به الثاني ان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها
للفعل الحادث ظاهر في تعددها وقوله واما نفس القدرة
ظاهر في وحدتها ولا يكلف الله سبحانه العبد بما ليس في
وسعه ولا طاقة له به سواء كان ما وقع به التكليف ممتنعا
في نفسه وهو المحال بالذات كجمع الضدين نحو الجمع
بين الحركة والسكون او كان ممتنعا بغيره ممكنا في نفسه
كخلق العبد الجسم وقلبه الجماد ذهبا الى غير ذلك من المحال
العادي واما ما يمتنع من الافعال الاختيارية بناء على ان
الله تعالى علم وقوع خلافه من العبد او يكون امتناعه
بناء على انه تعالى اراد وقوع خلافه والمعنى ان امتناعه من
حيث تعلق العلم والارادة بعدمه وقوعه الكافر الذي كابـ
علم الله انه لا يؤمن وكذا طاعة العاصي فلا نزاع في وقوع
التكليف به بين الامة للاجماع على تكليف ابي جهل
بالايمان لكونه اي ما تعلق العلم والارادة بخلافه مقدورا

للمكلف

للمكلف بالنظر الى نفسه اي نفس ذلك الفعل حيث لم يكن محالا بالذات ولا بالعادة ومن صالح في حد ذاته لان يكون مكسوبا للعبد ولا يقال الممتنعات العادية ايضا كذلك لانا نقول سلامة الاسباب والالات بالنسبة اليها ممتنعة ولا يقال تعلق العلم والارادة بخلافه مانع من كونه مقدورا للعبد لانا نقول علم الله وارادة خلافه على الوجه السابق بيانه من كونه سبحانه علم من العبد ترك الفعل بالاختيار على ما حقق هناك ثم عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع وسع المكلف متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يرد ورود التكليف بما ليس في الوسع في قصة ادم عليه السلام لان الامر الذي خاطب الله تعالى به الملائكة في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ليس للتكليف وانما هو للتعجيز اي تعجيز الملائكة واظهار شرف ادم وبيان مرتبته في العلم في الملا الاعلى واستحقاقه لتلك التحية الشريفة وقوله تعالى حكاية لقول المؤمنين ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا يرد به ايضا ليس المراد بالتحميل في الاية هو التكليف بما لا يطاق بل المراد به ايصال ما لا يطاق من العوارض المنافية اليهم اي الى السايلين سالوا الله تعالى ان لا يحملهم من العوارض نحو الامراض والنقص من الانفس والثمرات ما لا طاقة لهم به وفيه نظر من وجهين الاول ان الاية لا دلالة فيها على وقوع التكليف بما لا ليس في الوسع على ذلك التقدير حتى يحتاج الى التاويل الثاني ان ظاهر الاية يدل على العموم على ان المراد بالتحميل التكليف وانما النزاع بيننا وبين المعتزلة في القبح العقلي لا نعم

حكموا العقل في حسن الافعال وقبحها فقالوا التكليف المذكور
يقبحه العقل ويمتنع صدور القبيح منه تعالى وجوزه اي
التكليف المذكور الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن تابعه لانه
لا يقبح من الله تعالى شي يصدر عنه فلا يوصف تكليفه
سبحانه عبده في وسعه بالقبح لانه تصرف في خالص ملكه
ولان الحاكم بالحسن والقبح انما هو الشرع ثم ذهب المعتزلة
في ذلك قال ابن كثير من اهل السنة ومنهم الامام حجة الاسلام
واليه ميل المصنف حتى قال بعضهم انه هو الحق ومن يستدل
من قبل المانعين بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
على نفي الجواز اي على امتناع تكليف ما ليس في الوسع ونقريره
اي الاستدلال انه اي تكليف ما لا يطاق لو كان جايزا
وقوعه لما لزم من فرض وقوعه محال لان كل ما لزم من فرض
وقوعه محال فهو محال ضرورة ان استحالة اللازم يوجب
استحالة الملزوم والا لزم امكان الملزوم واستحالة اللازم
فيتحقق الملزوم بدون اللازم وبطلانه ظاهر فاستحالته
توجب استحالة ملزومه تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه اي
تكليف ما لا يطاق لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى من
الاخبار بعدم الوقوع واللازم باطل ضرورة القطع بصدقه
وهذا معنى قوله وهو اي اللازم محال فالملزوم محال
وهو الوقوع وهذه الطريقة التي حصل بها الاستدلال نكتة
مطردة في باب استحالة كل ما تعلق علم الله وارادته او
اخباره بعدم وقوعه اي ما تعلق به احد هذه الامور اما
في الاخبار فقد تبين واما في العلم والارادة فلانه لو وقع

لزم

لزم الجهل ووقوع غير المراد وكلاهما محال لكنه مشكل لما تقدم تقريره من ان مثل ذلك مشكل ممكن في نفسه مقدور للمكلف ولا شيء من المستحيل كذلك وايضا الزم المحال من فرض الوقوع دليل الامتناع فكيف لزم المحال من فرض وقوع ما تعلق احد هذه الامور بعدمه وقوعه مع كونه ممكنا فقد تبين اشكال هذه النكتة وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بل قد يكون الشيء ممكنا في نفسه ويلزم من فرض وقوعه محال كما في ما ذكر وانما يجب ذلك اي عدم لزوم المحال من فرض وقوع الممكن لو لم يعرض له اي للممكن الامتناع بالغير اي ان يصير ممتنعا بغيره والا فاذا عرض له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم المحال من فرض وقوعه بناء على ذلك الامتناع بالغير العارض له وذلك الغير تعلق الاخبار بعدم الوقوع او تعلق علم الله وارادته او العادة الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بعد عدمه بقدرته واختياره تعالى لا بالايجاب فعدمه اي العالم امر ممكن في نفسه اذ لا معنى لامكان الشيء الا كون كل من وجوده وعدمه ممكنا مع انه يلزم من فرض وقوعه اي العدم باستمراره تخلف المعلول الذي هو وجود العالم عن علته التامة وهي القدرة والاختيار المتعلقين به وهو اي التخلف المذكور محال فعدم العالم ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذي هو تعلق القدرة والارادة بضده الذي هو وجود العالم فلزم من فرض وقوعه محال هو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له كايمان ابي جهل ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذي هو الاخبار الصادق بعدم وقوعه فلزم من فرض وقوعه محال هو كذب الاخبار

بناءً على ذلك الامتناع العارض له وكما يعرض للممكن الامتناع بغيره كذلك
يعرض له الوجوب بغيره الابدي ان وجود العالم ممكن في نفسه
لكن عرض له الوجوب بغيره الذي هو تعلق القدرة والارادة به والحاصل
من حل هذه المشكلة ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر
الى ذاته اي الممكن واما بالنظر الى امر زائد على نفسه اي الممكن عارض
له بغيره ممتنعا فلا نسلم انه اي الممكن لا يستلزم فرض وقوعه المحال
بل يستلزمه بناءً على عروض الامتناع له كما تقرر فيما هنا فاعرف اجماليه
بي ان الكل منا لزم من فرض وقوعه محال فهو محال وان اردنا التفصيل
فما لزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو المحال بالذات وما لزم من
فرض وقوعه محال لا بالنظر الى ذاته فهو المحال بغيره وقد تقدم من
تحقيق ذلك ما فيه مقنع هذا ومن فروع مسئلة خلق الافعال عند
المعتزلة التوليد وهو ايجاب فعل الفاعل فعلا اخر لفاعله في محل قدرته
او خارجا عنه او كان متولدا من فعله او من الفعل المتولد منه وكما حصل
مذهبهم ان العبد اما موجد لفعله بالمباشرة كما في تحريك يده او بالتسبب
كما في حركة المفتاح المتولدة من حركة اليد او حركة شيء اخر بواسطة حركة
المفتاح فاشار الى بطلان ذلك بقوله وما يوجد من الالم المضروب
عقيب ضرب انسان له وما يوجد من الانكسار في الزجاج مثلا
عقيب كسر انسان ذلك الزجاج فيه بذلك اي بقوله عقيب الضرب
والكسر ليصلح ان يكون ذلك محلا للخلاف بيننا وبين المعتزلة
في انه اي ذلك الحاصل عقيب الفعل هل للعبد الذي هو فاعل
الضرب والكسر صنع فيه اي الحاصل عقيب فعله ام لا صنع له فيه
وما اشبهه اي ذلك الالم والانكسار كالموت الحاصل عقيب المقتل
اي ايقاع الاسر المفضي الى الموت كالذبح مثلا كل ذلك المذكور وعوه

مخلوق

مخلوق لله تعالى غير مضاف في الحقيقة ومن حيث التاثير الى العبد
لما مر تقريره من ان الخالق لجميع المحدثات انما هو الله تعالى وحده
لا شريك له ومن ان كل الممكنات الموجودة مستندة في حدوثها
اليه تعالى بلا واسطة من المحدث ولان المؤثر في ذلك قدرته تعالى
وارادته والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الصادرة عن العباد
من الافعال الاختيارية الى غير الله تعالى فزعموا انها بايجاد العباد
ورأوا ان بعضها واقع في محل قدرة العبد بمباشرته وبعضها بدون
مباشرته مع اضافتها اليه بالتسبيب قالوا اي المعتزلة ان كان
الفعل المضاف الى العبد صادرا عن الفاعل منهما للعبد بلا توسط
فعل اخر صدر من الفاعل فهو اي الفعل الصادر بلا واسطة يضاف
اليه بطريق المباشرة والا اي وان لم يكن صادرا بتوسط فعل اخر
فبطريق التوليد يضاف اليه ومعناه اي التوليد ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد التي هي فعل الانسان توجب لفاعلها
المذكور فعلا اخر هو حركة المفتاح فتكون الثانية متولدة من الاولى
فالالم يتولد من الضرب والانكسار يتولد من الكسر كتولد حركة
المفتاح من حركة اليد وليسا اي الالم والانكسار عند المعتزلة
مخلوقين لله تعالى بناء على ما اصلوه وعندنا الكل من الاعيان
والاعراض والافعال المتولدة وغيرها كائن بخلق الله تعالى وحده
لا صنع للعبد في تخليقه اي المتولد بزعمهم من فعله والاولى
في هذه العبارة ان لا يقيد الصنع بالتخليق بل ينفى الصنع
له فيه اصلا لان ما يسمونه اي المعتزلة متولدات لا صنع للعبد
فيه عندنا اصلا لا بالتخليق ولا بالاكتساب اما التخليق فلاستحالته
وامتناع صدوره من العبد عندنا لما تبين من تفرده تعالى به

واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس فايما لمحل القدرة فدرة المكتسب لما تقدم تقريره في الفرق بين الخلق والكسب والمتولدات غير قايمة بمحل القدرة ولما كان منها قايما بمحل القدرة فهو في معنى ما لم يكن بمحل القدرة اذ لا فرق من هذه الحيثية بين الالم الحاصل عقيب جرح الانسان يده والالم الحاصل عقيب جرحه بيد غيره ولهذا اي لكون المتولدات يستحيل اكتسابها لا يتمكن العبد من عدم حصولها اي المتولدات لمحل يحصل عقيب فعله جبرا عليه بخلاف افعاله الاختيارية فانه متمكن من عدم حصولها اذ لا معنى لكونها اختيارية الا كون العبد متمكنا من حصولها وعدمه وفيه نظر لانه يتمكن من عدم حصولها اي المتولدات بترك مباشرة سببها فان كان المراد انه غير متمكن من ذلك بغير مباشرة السبب فالفعل الحاصل بالمباشرة كذلك فانه بعد صرف قدرته وارادته اليه مع توفر شروطه لا يتمكن من عدم حصوله واذا كان كذلك فتكون المتولدات ايضا بكسب العبد غاية ما هنالك ان يكون الكسب كسبين كسب مباشرة وكسب تسبب ويمكن ان يجاب بان الكسب امر خفي الجاته الضرورة الى اثباته تسترا على خفايه ودقته حتى قيل ادق من كسب الاشعري فلا يتعدى موضع الضرورة والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر بتقديره تعالى لموته اي المقتول والاجل في اللغة الوقت ويقال الجميع مدة الشهر ولاخرها يقال اجل الدين شهر كما يقال اجله اخر الشهر واجل الحيوان عند المتكلمين الزمان الذي علم الله سبحانه انه يموت فيه فالمقتول ميت لاجله لا كما زعم بعض المعتزلة خلافا لابي الهذيل منهم من ان القاتل قد قطع عليه اي على المقتول الاجل المعين له وقال

ابو الهذيل بانه ميت باجله ولو لم يقتل لمات في ذلك الوقت البتة
وقلنا يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بحصول الموت بدل القتل وزعم الكعبي انه مقتول لا ميت وان
الموت فعله تعالى والقتل فعل العبد اخذا من ظاهر قوله تعالى
افان مات او قتل وجوابه ان القتل قايم بالقاتل والموت قايم
بالمقتول ومعنى الاية افان مات من غير قتل او مات به لنا
انه لا على انه ميت باجله ان الله تعالى قد حكم باجال العباد
على ما علم به اي على الوجه الذي تعلق به العلم فهي معينة
مقدرة في علمه تعالى من غير تردد في ذلك التقدير الازلي
وحكم سبحانه بانه اذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ولا تبديل لحكمه تعالى واحتجت المعتزلة على انه مقطوع عليه اجله
بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر
كصلة الرحم فلو كان كل ميت انما يموت باجله لم تحصل زيادة
في عمره واللازم باطل باخبار الصادق واحتجوا ايضا بانه
اي المقتول لو كان ميتا باجله المقدر له لما استحق القاتل بقتله اياه
ذما ولا عقابا ولا اوجب القتل عليه دية ان سقط القصاص
بشبهة او كان القتل شبه عمد او خطا وكون ذلك او قصاصا
ان كان عمدا واللازم باطل بالضرورة واما الملازمة فلان الدية
او القصاص انما يكون جزا للقاتل على صنعه وان كان المقتول
ميتا للوقت المعين في الازل لموته فقد مات بتقديره سبحانه
موته في ذلك الوقت ولا صنع على هذا للقاتل في موته اصلا
اذ ليس موت المقتول بخلقه اي القاتل وهو ظاهر ولا كسبه
اذ الموت قايم بالمقتول وهو واقع لا في محل قدرة القادر فلم يبق

الا انه نطع بقتله عليه اجله وقد يفهموه فتعين عدم استحقاق القاتل
لما ذكر والجواب عن الاستدلال الاول ان الله تعالى كان
يعلم انه اي الذي اخبر الشارع بزيادة عمره بفعل الطاعة لو لم
يفعل هذه الطاعة المخصوصة لكان عمره اربعين سنة لكنه سبحانه
علم انه اي العبد يفعلها اي الطاعة وانه يكون عمره سبعين سنة
فتكون الزيادة بسبب فعل هذه الطاعة ثلاثين سنة فنسبة
هذه الزيادة المذكورة الى تلك الطاعة التي هي السبب الزيادة
ليست باعتبار مؤثرة فيها بل بناء على علم الله تعالى انه لولا هي اي
تلك الطاعة لما كانت هذه الزيادة وفيه نظر قال في شرح المقاصد
وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب ان الاجل واحد
والجواب ان الزيادة انما هي من حيث حصول البركة
وحسن العاقبة بما اشار اليه المتنبي بقوله ذكر الفتى عمره الثاني
وحاجته ما فاته وفضول العيش اشغال والجواب
عن الاستدلال الثاني ان وجوب الضمان من قصاص او دية
ووجوب العقاب على القاتل تعبد اي حكم شرعي غير معلل
اذ ليست جميع الاحكام الشرعية معللة بل يمتنع التعليل عند ائمتنا
الا لضرورة التعدية فوجوب الضمان والعقاب على القاتل بالقتل
لا يستلزم ح الا يكون المقتول ميتا باجله وان القاتل قطعه
عليه لما ان الوجوب المذكور حكم تعبدي غير معلل ومعنى
قوله تعبد انه حكم لازم حتما ولا ينافي ذلك كونه معللا فوجوب
الضمان المذكور انما هو لارتكابه اي القاتل الامر المنهي عنه
شرعا وهو الفعل الذي به القتل وكسبه اي القاتل الفعل
المخصوص كالذبح مثلا الذي يخلق الله تعالى عقبه اي الفعل الموت

في

في المقتول الثابت كون الموت يخلق عقيبه بطريق جري العادة المستمرة بانه اذا ذبح انسانا حيوانا ونحو ذلك يخلق الله تعالى فيه الموت عقيب ذلك فان القتل فعل الفاعل من حيث كونه كسبا له وان لم يكن اي القتل خلقا له لانه يخلقه تعالى والموت الحاصل عقيبه قايم بالميت المقتول مخلوق اي الموت لله تعالى وصنعه لا صنع للعبد فيه اي في الموت اصلا لا تخليقا ولا ظاهرا ولا اكتسابا لانه مترتب على فعله وكسب العبد هو فعله لا المترتب عليه لما سبق من الفرق بين الخلق والكسب ثم القتل كما يطلق على فعل القاتل يطلق على اثر ذلك الفعل ومبنى هذا الذي ذكر من كون الموت فعل العبد بالتوليد عند المعتزلة ومخلوقا لله تعالى عندنا على ان الموت امر وجودي في الخارج اذ المعدوم لا يكون مخلوقا ولا متولدا وهو ظاهر فالبعض على انه وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون من المحققين على انه اي الموت امر عدمي لانه عبارة عن عدم الحياة واجابوا عن الاية بان معنى خلق الموت قدره فان التقدير يقع على الامر العدمي ايضا فان التقدير جعل الشيء ذا مقدار مخصوص او مقدار بوقت معين وصفة مخصوصة والاجل عندنا واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت وانه اي المقتول لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو اجل الموت ولا كما زعمت الفلاسفة بناء على اصولهم ان للحيوان اجلا اسعد ذلك اجلا طبيعيا بحسب قواه الطبيعية المخصوصة هو اي الاجل الطبيعي وقت موته الواقع بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين لا عن افة عارضة واجالا اخترامية بحسب الحيوان بفسد

مزاجه وتنعدم حياته واختلاف هذه الاجال بحسب اختلاف
كمية الافات العارضة له والامراض والحرام عندنا رزق خلافا للمعتزلة
لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان مطلقا فياكله
اي الحيوان وهذا عند البعض وعند الجمهور ما ينتفع به سواء
كان ذلك الانتفاع اكلا او لبسا او غيرهما الا انه لا بد في كونه
رزقا من الانتفاع حتى ان ما يملك لا يسمى رزقا قبل الانتفاع
وبعضهم على ان المملوكات المساقة تسمى رزقا قبل الانتفاع بخلاف
غيرها وذلك المساق قد يكون حلالا ماذونا في تناوله شرعا
وقد يكون حراما غير ماذون فيه وهذا التفسير الماخوذ فيه النسبة اليه
تعالى اولى من تفسيره اي الرزق بما يتغذى به الحيوان وانما كان التفسير
الاول اولى لخلوه اي الثاني عن معنى الاضافة اليه تعالى مع انه
اي معنى اضافة المساق اليه تعالى ونسبته اليه امر معتبر في مفهوم
الرزق واذا كان كذلك فلا عبرة بالتفسير الثاني فضلا عن كون الاول
اولى لكن الاضافة قد تعتبر مقدرة في الثاني فتعتبر الا ان ما صرح
فيه بها كان اولى وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة
فسروه اي الرزق بمملوك ياكله المالك فاذا اكل الانسان ما لم يملكه
لا يكون رزقا له وفسروه تارة اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به شرعا
والحرام يمنع من الانتفاع به فلا يكون رزقا وذلك المعنى المعتبر به
الرزق على التقديرين فلا يكون الا حلالا ضرورة ان ما يملكه يحل
له تناوله وكذا ما لا يمنع من الانتفاع به وما ليس كذلك لا يحل له تناوله
الا بشروط المذكورة لكن يلزم على التفسير الاول لزوما ظاهرا ان لا
يكون ما ياكله الدواب رزقا لانها لا تملك شيئا وهو باطل لقوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين

من

من المفسرين ان كل من اكل الحرام فاغتذى به طول عمره فلم ياكل حلالا
اصلا لم يرزقه الله تعالى شيئا اصلا وفي القول بذلك من الشناعة
والشناعة ما لا يرتضيه لنفسه عاقل واما الملازمة فلان ما
يرزق هو المرزوق والماكول لا يكون رزقا عندهم الا اذا كان مملوكا
للاكل او ماذونا في تناوله ومبنى هذا الاختلاف بيننا وبين المعتزلة
على ان الاضافة اي اضافة ما ينتفع به الى الله تعالى معتبرة
في مفهوم الرزق وسماه في جز معناه وعلى لا رازق الا الله تعالى وحده
وهذه متفرعة على التي قبلها وعلى ان العبد يستحق الذم والعقاب على
اكل الحرام فلا خلاف بيننا وبينهم في جميع ذلك واذا مهد هذا فقالوا
ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون مرتكبه اي مرتكب ما يكون
مستندا اليه تعالى لا يستحق الذم والعقاب والرزق مستند
اليه تعالى فلا يكون قبيحا والحرام قبيح فلا يكون رزقا لانه لا يمكن اسناده
اليه تعالى ولانه يستحق مرتكبه الذم والعقاب ومرتكب ما يستند
اليه تعالى لا يستحق الذم والعقاب والحاصل انما يلزم من
جعل الحرام رزقا الا زمان باطلان احدهما اسناد القبيح اليه
تعالى والثاني استحقاق مرتكب ما يستند اليه تعالى الذم والعقاب
والجواب عن ذلك ان ذلك الذي ذكر من استحقاق الذم
والعقاب على اكل الحرام وكونه قبيحا انما هو لسوء مباشرة المكلف
اسبابه اي اسباب الحرام واكتسابه تلك الافعال المفضية اليه
باختياره اي العبد وتحقيقه منع اسناد القبيح اليه تعالى على تقدير
جعل الحرام رزقا واتصافه بالقبيح لانه لا يكون حراما وقبيحا
الا من حيث اضافته الى كسب العبد واختياره واما من حيث
اسناده اليه تعالى بالخلق والايجاد لا يوصف بقبح ولا حرمة

وقد علمت سابقا ان الشيء الواحد قد يكون له جهتان جهة كسب وجهة خلق
وان القبح انما يتصف به من جهة الكسب وجعل الشرع وما ذكروه
انما يتوجه على اصولهم من كون العبد خالقا لافعاله ومن كون
الحسن والقبيح عقليين وكل احد من المرزوقين يستوفي رزق نفسه
بانتفاعه به حلالا كان ذلك الرزق او حراما لحصول التغذي بهما
جميعا اي بالحلال والحرام اذ هما وصفان اعتباريان لا مدخل لهما
في التغذي ولا يتصور اي لا يمكن ان لا ياكل انسان رزقه لانه لا
معنى لكونه رزقه الا الانتفاع به في الاكل وان ياكل غيره اي غير
الانسان رزقه اي الانسان وذلك لان ما قدره الله غذا للشخص
يجب ان ياكله ذلك الشخص ضرورة وقوع المقدر ويمتنع ان ياكله
اي ذلك الغذا غيره اي غير ذلك الشخص وهذا المحله ما اذا اخذ
الانتفاع في مفهوم الرزق فلا يكون رزق الانسان الا ما ينتفع
به واما اذا اخذ الرزق بمعنى الملك فيكون ما يملكه رزقه
سوا انتفع به او لا فلا يمتنع ان ياكل انسان رزقه ولا ان ياكل
غير رزقه وهو ظاهر والله تعالى يضل من يشا ويهدي من يشا
يضل من يشا بمعنى يخلق الضلالة في المكلف ويهدي من يشا بمعنى
خلق الاهتدا فيه لانه سبحانه هو الخالق وحده فلا يكون ذلك
مخلوقا للعبد وفي التقييد بمن يشا المقتضي لتخصيص البعض
بالهداية والبعض بالضلالة اشارة الى ان ليس الهداية المستندة
اليه تعالى عبارة عن بيان طريق الحق والايمان كما هو مذهب المعتزلة
لانه اي البيان المذكور عام في حق الكل اي جميع المكلفين فلا يجوز
ان يفسر به الهداية لمنافاة العموم للخصوص الذي اقتضاه التقييد
والاضلال عبارة عن ... يعني ان في تقييد

يجوز ا

الاضلال

الاضلال ايضا من بينا اشارة الي انه ليس الاضلال عبارة عما ذكر
او عبارة عن تسميته اي العبد ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك
الوجدان او التسمية بمشيته تعالى بل لا يصح ان يكون اضله
وجده ضالا او سماه ضالا وان لم يعلق بالمشية ولما ورد على القول
بان الهداية خلق الاهتدا والاضلال خلق الضلال انه لو كان
كذلك لما صح اضافة الهداية اليه عليه السلام ولا الاضلال
الي الشيطان اشار الي جواب ذلك بقوله نعم قد تضاف الهداية
الي النبي صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق التسبب لانه صلى الله
عليه وسلم لما كان سببا في خلق الاهتدا صح اسناده اليه قال
تعالى وانك لتهدي الي صراط مستقيم كما تسند الهداية
الي القران قال تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
وقد يسند الاضلال الي الشيطان مجازا بالطريق المذكور قال
تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله كما يسند الاضلال
ايضا الي الاصنام مجازا قال تعالى وقد اضلوا كثيرا ثم المذكور
في كلام المشايخ المتقدمين ان الهداية عندنا خلق الاهتدا كما ان
الاضلال خلق الضلالة ومثل قولهم هداه فلم يهتد وعليه
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
فانه مجاز عن الدلالة على طريق الحق والدعوة الي الاهتدا لتعذر
الحقيقة وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب والحق
وما ذهب اليه المعتزلة باطل لقوله تعالى خطابا للنبي عليه
الصلاة والسلام انك لا تهدي من احببت مع انه عليه السلام
بين لهم طريق الصواب فلو كانت الهداية بالمعنى المذكور لم يصح
النفي واللازم باطل ولقوله عليه الصلاة والسلام اللهم اهد قومي

2 عليه السلام

فانهم لا يعلمون اخرجه بهذا اللفظ البيهقي في شعب الايمان عن عبد الله
ابن عبيد الله مع انه عليه السلام بين لهم الطريق ودعاهم الى الاهتدا
فلو كانت الهداية هي البيان لكان دعا بتحصيل الحاصل وبطلانه ظاهر
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
اي الدلالة على الطريق الموصلة اذا حصل بها الوصول وان الهداية
عندنا الدلالة على طريق من شانها ان توصل الى المطلوب سوا حصل
بتلك الطريق الوصول الى المطلوب وحصل الاهتدا او لم يحصل
ذلك الوصول والاهتدا فصار للهداية عندنا تفسيران والثاني المشهور
وهو بيان الطريق حصل الوصول او لا وهو التفسير الاول للمعتزلة والثاني
لهم البيان بشرط حصول الوصول فاختلاف التفسير بحسب اختلاف الجهتين
والاصول فاذا اضيفت الهداية اليه كان معناها خلق الاهتدا عندنا
لما انه خالق لجميع المحدثات وعند المعتزلة بيان الطريق الموصلة لما ان الاهتدا
فعل العبد بايجاده ومع قطع النظر عن الاضافة المذكورة فهي مطلق
الدلالة على الطريق وبيانها وهو الاصلح للعبد اي الانفع له في الدين
والدنيا فليس ذلك الاصلح بواجب على الله تعالى فعله وقالت
المعتزلة بوجوبه واختلفوا فذهب البغداديون الى وجوب الاصلح
للعبد في دينه ودنياه وذهب البصريون الى وجوبه في الدين فقط
والا فلو كان ذلك واجبا عليه تعالى لما خلق سبحانه الكافر الفقير المعذب
في الدنيا بالم الفقر والاهانة وفي الاخرة بالعذاب الاكبر وبطلان
اللازم ظاهر واما الملازمة فلانه لا معنى لوجوب الاصلح الا كونه لا بد
من وقوعه ووقوع ضده ينفي وقوعه ولا يعقل كون الكفر والفقر اصلح
له ولما كان له سبحانه منة على العباد ولا استحقاق شكر له عليهم
في خلق نعمة الهداية واضافة انواع الخيرات من النعم الدينية

والدنيوية

والدنيوية اليهم لكونها اي هذه الامور التي هي اصلح لهم انما صدرت
منه سبحانه اذا الواجب فعله على ذلك التقدير بل لا تسمى هذه نعما
ومن المعلوم ان الامتنان واستحقاق الشكر انما يكون بالافضال
ولما كان امتنانه سبحانه على النبي عليه السلام بما خصه به من النعم
الشريفة في المرتبة فوق امتنانه على ابي جهل بما اسداه اليه من النعم
الدنيوية اذ فعل بكل منهما اي النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل
غاية مقدوره تعالى بالنسبة الى كل من الاصلح له اي لكل منه صلى الله عليه وسلم
ومن ابي جهل وذلك لان وجوب الاصلح يقتضي انه سبحانه يفعل
لكل عبد اقصى ما يكون في القدرة مصلحة له والا لم يكن ما فعل هو
الاصلح واذا كان كذلك تعين على التنزل ان يكون الامتنان على كل في
مرتبة واحدة واللازم قطعي البطلان ولما كان لسوال الخلق العصمة
من المعاصي والتوفيق للطاعات وكشف الضر والبسط في الخصب
والرخا الى غير ذلك من طلب الملايم ودفع المنافي مطلقا معنى
ولا مساغ ولا فايدة للدعا اصلا لان ما لم يفعله سبحانه في حق كل احد
وبالنسبة الى كل عبد على انفراده فهو اي ما لم يفعله مفسدة له اي
للعبد تعين غير الاصلح له والا فلا يلزم ان يكون غير الاصلح مفسدة
يجب على الله تركها اي المفسدة لانه اذا اوجب الاصلح وجب ترك غيره
سوا سميناه مفسدة اولا واذا كان غير الاصلح لا يقع والواقع هو الاصلح
فلا معنى لسوال غير الواقع وفي ذلك سد باب الدعا المامور به
ولما بقي في قدرة الله تعالى من الافعال بالنسبة الى مصالح العباد
شي زايد على الافعال التي صدرت منه تعالى اذ قد اتى سبحانه
على هذا التقدير بالواجب الاصلح جميعه ويلزم من ذلك تناهي
القدرة والقول به ضلال ولعمري ان مفاسد هذا الاصل الذي

قالوا به اعني وجوب الاصلح عليه تعالى لعباده المسمى عندهم باللطف
بل مفاسد اكثر اصول المعتزلة كاثبات الخالقية للعبد الذي عجزه
ذاتي وكذا نفي الروية المصادم لصرايح النصوص اظهر من ان تخفى
على اللبيب واكثر من ان تحصى اذ ما من مفسدة منها الا ولها لوازم
فاسدة وذلك ان تحمل ذلك على التجوز والمبالغة في التشنيع عليهم
وذلك الذي اصلوه انما صدر منهم لقصور نظرهم في المعارف
الالهية المتعلقة بمباحث الذات والصفات والافعال ورسوخ
قياس الغايب الذي لا سلطان للحس ولا للوهم على احكامه على
الشاهد الذي لهما عليه في ذلك في طباعهم لانهم ما برحوا يعملون
بهذا القياس حتى الفوه فاستنت به نفوسهم وصار لهم به ملكة
فزعموا بانه دليل قطعي كما فعلوا هاهنا حيث راوا ان تصرفات العاقل
في اموره بالنفع مقدور ومع تعالوا بذلك في الواجب تعالى وغاية
تشبثهم في ذلك القول ايسر لا عليه ان ترك فعل الاصلح مع القدرة
عليه يكون بخلا بالاصلح وسفها في التصرف لانه في الشاهد هكذا
فليكن في الغايب كذلك وجوابه اي هذا التشبث ان منع ما يكون
حق المانع خالصا له غير مستحق عليه لغيره والحال انه قد ثبت بالادلة
القاطعة كرمه اي المانع وحكمته تعلمه بالامور والمصالح ووضع الاشيا
في مواضعها اللايقة بها وثبت علمه بالعواقب اي عواقب
الامور التي له فيها التصرف يكون اي ذلك المنع محض عدل
من المانع وحكمة حيث وقع المنع من اهله في محله وان كان غير ذلك
المنع اصلح منه ولا يعد هذا المنع في الشاهد بخلا ولا سفها مع كونه
تركا للاصلح فكيف بالخلاق العليم القاهر الحكيم الذي اليه يرجع
الامر كله وتلخيص الجواب منع الملازمة من الشاهد على

انه لا عبرة هاهنا بهذا القياس ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء
مطلقا على الله تعالى وكيف يتصور حتى يقال بوجوب الاصلح عليه تعالى
اذ ليس معناه اي الواجب هاهنا استحقاق تاركه الذم والعقاب
بالضرورة العقلية وهو اي كون معناه هاهنا ليس ما ذكر ظاهر
لا يحتاج الى بيان ولا معناه لزوم صدوره اي الاصلح عنه تعالى بحيث
انه تعالى لا يتمكن من الترك اي ترك الاصلح بناء على استلزامه اي الترك
المذكور محالا في حقه تعالى من سفه على تقدير العلم بان المتروك
اصلح او جهل على تقدير عدم العلم بذلك او عبث على تقدير الترك
لا لمعنى او بخل على تقدير منعه عن مستحقه على وجه الضرر به عليه
او نحو ذلك المذكور مما يتوهم لازما للترك وهو محال في حقه سبحانه
لانه اي القول بالوجوب بهذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار واثبات
له تعالى اذ لا معنى للاختيار الا تمكن الفاعل من الفعل والترك وميل
الى الفلسفة الظاهرة العوار وتشبث باذيال الفلاسفة حيث ذهبوا
الى صدور العالم عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فاثبتوا للعبد العاجز
في افعاله التمكن من الفعل والترك ونفوا ذلك عن الواجب تعالى
وقد علمت ان ترك الاصلح لا يستلزم محالا هذا وفي التلويح فان قلت
فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه
انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل
بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى لرعاية ما هو الاصلح
لعباده ولقبول الشفاعة واخراج الناس من النار ونحو ذلك وعذاب
القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص المصنف البعض
من المؤمنين لان منهم اي المؤمنين من لا يريد الله تعذيبه
فلا يعذب في القبر لاشفاع ووقوع ما لا يريد وتنعيم اهل الطاعة

في القبر على العموم ان شا الله تعالى بما يعلمه الله سبحانه ويريده مما يقع
به التنعيم والتعذيب وبقدر علمنا بذلك كما وكيفا وهذا
المذكور هاهنا اولى مما وقع في عامة الكتب الكلامية من الاقتصار
في الذكر على ثبوت عذاب القبر دون ذكر تنعيمه وذلك الاقتصار
بنا على ان النصوص الواردة فيه اي عذاب القبر اكثر من النصوص
الواردة في التنعيم فيه وبنا على ان عامة اهل القبور كفار
وعصاة قال تعالى وقليل من عبادي الشكور واذا كان كذلك
فالتعذيب بالذكر اجدر من التنعيم لكن لو كان المذكور انما يكون
احدهما كان التعليل بما ذكر ظاهرا فما فعله المصنف اعم فايدة
وسوال منكر ونكير في القبر ومما ملكان يدخلان القبر فيسالان
العبد المقبور عن ربه وعن دينه وعن نبيه كما ورد من طرق كثيرة
بالفاظ عديدة ومنها وقد اوحي الي انكم تفتنون في قبوركم الحديث
وقال السيد ابو شجاع ان للصبيان سوالا وكذا للانبيا عند
البعض من المشايخ وكانه سوال مخصوص لايق بمراتبهم الشريفة
ثابت كل واحد من هذه الامور المذكورة بالدلايل السمعية من الكتاب
والسنة اذلا طريق لثبوتها الا ذلك لانها اي التعذيب والتنعيم
والسوال في القبر امور ممكنة في حد ذاتها وقد اخبر بها اي هذه
الامور يعني بوقوعها المخبر الصادق صلى الله عليه وسلم فيجب
التصديق بذلك واثباته على ما نطقت به النصوص قرانا
وحديثا قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والظاهر
ان المراد به عذاب القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة
ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقال تعالى في قوم نوح عليه
السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفا للتعقيب وقال النبي صلى

الله

الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه
الحاكم من حديث ابن عباس وصححه واخرجه الدارقطني من حديث انس
بلفظ تنزهوا وقال تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت
نزلت اي هذه الاية في عذاب القبر اذا قيل له اي للميت في قبره
من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي
محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه الامام احمد والبزار والبيهقي
بسند صحيح من حديث ابي سعيد الخدري واخرجه ابن ابي شيبة
وابن حبان والحاكم في الصحيح من حديث ابي هريرة وقال النبي صلى
الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان يقال لاحدهما
منكر وللاخر نكير الحديث اخرجه الترمذي وحسنه من حديث ابي
هريرة وقال صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النار اخرجه الترمذي وحسنه من حديث ابي سعيد
الخدري وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى المذكور وفي كثير من
احوال الاخرة كالصراط والميزان والحساب ونحو ذلك متواترة
المعنى وان لم يكن منها على حدته متواترا لكونها لم يبلغ اعدادها
من الرواة حد التواتر ومنها المشهور الذي هو احد قسمي المتواتر
عند البعض وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة وانكر المتاخرون منهم
تسمية الملكين وقالوا انه قول ضرار بن عمرو وهم برآء منه والروافض
ايضا قالوا لان الميت لا حياة له ولا ادراك له واللذة والالم
والتكلم ونحو ذلك بدون ما ذكر محال لانه لا ادراك بدون الحياة
ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج فتعذيبه اي الميت
محال والجواب عن ذلك انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع اجزائه
اي الميت او في بعضها اي الاجزاء نوعا من الحياة وان فارق بها الجماد

بقدر ما يدرك الميت الم العذاب في القبر او لذة التنعيم فيه وهذا النوع من الحياة لا تستلزم اعادة الروح الى بدنه كما كانت لان الحياة غير الروح واما عند من يقول بانها هي فليس هذا النوع من الحياة عنده روحا ولا يستلزم ايضا ان يتحرك حال التعذيب او تنعيمه ويضطرب او يظهر عليه اثر العذاب لان ذلك ليس من لوازم الالم واللذة من ان الغريق في الما والماكول في بطن الحيوانات والمصلوب في الهوا يمكن ان يعذب كل منهم وان لم يطلع عليه اي التعذيب والحاصل ان عذاب القبر ليس المراد منه انه لا بد وان يكون في القبر بل ذكر القبر باعتبار الاغلب ومن تامل في عجايب ملكه تعالى وهو عالم الشهادة او العالم العنصري وملكوته وهو عالم الغيب او عالم الابداع وغرايب اثار قدرته وجبروته وغلب على ظلام وهمه اشراق عقله لم يستبعد وقوع امثال ذلك المذكور من عجايب البرزخ فضلا عن ان يدعي الاستحالة وذهب الكرامية الى جواز التعذيب بدون الحياة لكن مبتنيا على ان الحياة ليست ضدا للموت بل هو اقه معجزة من الفعل الاختياري واتفقوا على انه تعالى لا يخلق في الميت قدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعتبر فحياته لكن اصابة سلفه واستشكل الشارح ذلك باجابة الميت سوال الملك لانها فعل اختياري واعلم انه لما كان احوال الميت في القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة لانه برزخ والبرزخ الامر بين امرين قال تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال الحكما الروح الحيواني برزخ بين النفس الناطقة والبدن والابدان يكون كذلك الوسط علاقة بالطرفين في تسميته برزخا افرده اي

المصنف

المصنف احوال القبر بالذكر في المحل اللايق بها ثم اشتغل ببيان
حقيقة الحشر وهو المعاد الجسماني وتفاصيل ما يتعلق بامور
الاخرة من الميزان والصراط والجنة والنار ونحو ذلك ودليل اثبات
الكل على الاجمال انها اي امور الاخرة امور ممكنة في ذواتها
وقد اخبر بها الصادق الواجب تحقق ما اخبر به ضرورة صدقه ونطق
بها الكتاب والسنة فتكون هذه الامور ثابتة قطعا وصرح المصنف
بحقيقة كل واحد منها على حدته تحقيقا لثبوته وتاكيدا له
واعتنا بشانه والا فقد كان يمكنه ان يخبر عنها بالحقيقة بلفظ واحد
فقال المصنف والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور
كما قال تعالى وان الله يبعث من في القبور بان يجمع الله تعالى
اجزاءهم اي الموتى الاصلية بعد تفرقها ويعيد الارواح اليها
اي الى الاجزاء لان اجزا كل ميت تصير جسدا له فتعاد اليه روحه
وهو معنى اعادة المعدوم عند المحققين وقيد الاجزا بالاصلية
لما سنعلمه حق يقتضي معلوم من الدين بالضرورة لقوله تعالى
ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الدالة يقينا على ذلك
باجماع المليين فضلا عن طوايف المسلمين الناطقة بحشر الاجساد
وتحقق هذا المعاد وانكره اي حشر الاجساد الفلاسفة الاولون
وافر به الاسلاميون انكروه بنا على امتناع اعادة المعدوم بعينه
عندهم واما عندنا فجايز بل واقع عند الجمهور وانما قيد بعينه لاجل
التنصيص على محل النزاع بيننا وبينهم اذ اعادة المعدوم بمعنى جمع
المتفرق او خلق مثل المعدوم جايز بالاتفاق وهو ان امتناع
اعادة المعدوم مع انه لا دليل لهم عليه اي على الامتناع بعينه

في اثباته غير مضر بالمقصود اثباته هاهنا على يعني تقدير تسليم الامتناع
المذكور فحصل مطلوبنا من اثبات حشر الاجساد لان مرادنا من ذلك
الذي لابد من التصديق به في الايمان ان الله تعالى في الاخرة
يجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة من البدن للانسان فتكون
هي وحدها او مع اجزاء اخر تنضم اليها جسدا له ويعيد روحه الباقية
بعينها فيكون هذا هو ذلك الانسان بعينه لان الانسان بالنظر
الى الحقيقة انما هو الروح والجسد بمنزلة الالة وان قلنا ان الانسان
هو المجموع من الروح والبدن فالمراد بحشر الاجساد ما ذكر سواء سمي ذلك
الجمع والاعادة اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اعادة ولا نزاع في
التسمية بعد تبيين المراد ولا يشترط عند المحققين في تحقق البعث
والاعادة بعد الاعدام بالكلية بل يكفي في القول بهما تفرقها
كما صرح به امام الحرمين في الارشاد وغيره وبهذا التقرير الذي
حققناه في امر المعاد يسقط ما قالوا اي المنكرون للمعاد الجسماني
اعتراضا علينا من انه لو اكل انسان انسانا اخر فاغتذى به
بحيث صار الانسان الماكول جزءا منه اي الاكل فتلك الاجزاء
التي للماكول ثم صارت للاكل لاغتذائه بها اما ان تعاد فيهما اي
الاكل والماكول عند البعث وهو اي كون الاعادة فيهما محال
بالضرورة او تعاد في احدهما الاكل او الماكول فلا يكون الاخر
وهو الذي لم تعد فيه معادا بجميع اجزائه وهو ظاهر لان المفروض انها
صارت جزءا للاكل فاذا اعيدت في الماكول كان الاكل معادا بدونها
وكذا اذا اعيدت في الاكل وهو ظاهر فهذا الاعتراض انما يتوجه
على من يشترط في المعاد كون المعاد بجميع الاجزاء واما على هذا التقدير
فلا يتوجه وذلك اي سقوط الاعتراض المذكور لان المعاد على

ما قررناه

قررناه في كل من الاكل والماكول انما هو الجزء الاصلية وهي الاجزاء الباقية من اول العمر الخ وهل هي جميع الاجزاء الموجودة حالة الولادة او بعضها واذا تقرر هذا فلا يشترط اعادة اجزاء الماكول في الاكل كيف والاجزاء الماكولة وان كانت اصلية في الماكول فهي فضلة في الاكل لا اصلية له لانها حادثة فيه وكان انشاؤنا بدونها فان قيل استشكالا على القول بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية هذا الذي قلتم به في المعاد الجسماني قول بالتناسخ وذلك ان البدن الثاني على هذا ليس هو الاول بعينه لان الاول عبارة عن مجموع اجزاء كثيرة بعضها الاجزاء الاصلية وايضا فالاعراض غير الاعراض فالبدن الثاني غير البدن الاول لما قلنا ولما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد اخرجه الامام احمد والطبراني في الاوسط من حديث ابي هريرة بسند حسن واخرجه الترمذي وحسنه من حديث معاذ بن جبل ولما ورد في الحديث من ان الجهنمي ضرسه مثل احد اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة ومن ههنا اي من القول بالمعاد على هذا الوجه وكون الاجساد غير الاجساد قطعا والارواح هي الارواح قال من قال من العلماء ما من مذهب في المعاد الا وللتناسخ فيه اي ذلك المذهب ايا كان قدم راسخ اذ القايل به لا بد من اعادة جميع الاجزاء يلزمه ان الثاني غير الاول لفوات الاعراض وكذا القايل بتجريد النفس الناطقة يكتفي في المعاد ببدن ثان مطلقا وكذا القايل من الفلاسفة بان النفس بعد الموت يصير لها تعلق ببعض الاجرام الاثيرية والقايل بانها يصير لها تعلق ببعض الصور المثالية والكل يلزمهم ان النفس بعد انقطاع تعلقها بالبدن بالموت تتعلق بغيره وهو معنى التناسخ قلنا في الجواب انما يلزم

التناسخ المحظور لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزا الاصلية
اما اذا كان منها فالبدن المعاد هو البدن الاول من وجه باعتبار ان
البدن في الحقيقة انما هو الاجزا المذكورة والتناسخ المحظور تعلق
النفس ببدن اخر غير الاول من كل وجه وان سمي مثل ذلك الذي قلنا
به تناسخا لا يضرنا حيث كان ذلك النزاع في كونه تناسخا او غير
تناسخ نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد التسمية سلمنا انه تناسخ ليس هو التناسخ
الذي نمنعه ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن
المخلوق من الاجزا المذكورة بل الادلة قايمة على حقيقته اي حقيقة اعادة
الروح الى البدن سوا سمي ذلك تناسخا كما ادعاه الخصم او لا كما قلنا
والوزن وزن اعمال العباد بالموازين القسط يوم القيامة حق لقوله
تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان في الاصل عبارة عما تعرف به
المقادير المختلفة فالميزان في الاخرة ما يعرف به مقادير الاعمال من خير
اوشر والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وكيفية وزنها به فالتصديق
به واجب دون كيفيته وميزان كل شي بحسبه حتى ان ميزان الشعر
العروض وميزان النظر المنطق وميزان الاعراب النحو وانكره اي الوزن
المعتزلة عن اخرهم فبعضهم احاله وبعضهم قال بالجواز دون الوقوع واولوا
الايات والاحاديث الواردة فيه فمن احاله قال لان الاعمال التي قلتم بوزنها
اعراض انعدمت ولا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها لم يمكن بالميزان الحسي
وزنها لانه لا جرم لها وقال المجوزون لا توزن لانها اي الاعمال
معلومة لله تعالى فلا فايدة في وزنها فوزنها عبث مرورا على اصلهم
الفاسد والجواب عن ذلك انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
وهي التي كتبت فيها اعمال المكلفين من طاعة ومعصية هي التي توزن
وذلك ممكن لا الاعمال التي هي اعراض فلا اشكال حيث لم نقل بوزن نفس

الاعمال

الاعمال وهذا الجواب عن دعوى الاستحالة والحديث الوارد في كتب الاعمال هو حديث
البطاقة اخرجه الامام احمد والترمذي وحسنه وابن ماجة والحاكم وصححه
من حديث ابن عمر والجواب عن قولهم لانها معلومة له الى ان تقول
افعاله تعالى غير معللة عندنا وعلى تقدير تسليم ما قلتم به من كون افعال
الله تعالى معللة بالاغراض والمصالح فلا نسلم ان الوزن عبث لعل في
الوزن حكمة لا نطلع عليها لقصورنا وعدم الاطلاع على الحكمة
في ذلك لا يوجب العبث في وزن ما هو معلوم له تعالى لان الموجب لذلك
عندكم انما هو عدم الحكمة والمصلحة لا عدم العلم بذلك والكتاب المثبت
في طاعات العباد ومعاصيهم فلكل كتاب يخصه يوتى ذلك الكتاب
للمومنين فيتناولونه بايمانهم كل منهم يوتى كتابه بيمينه ويوتى
للكفار بشمايلهم وورا ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة
كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفا بالكتاب
الذي ذكره لدلالته عليه قال تعالى اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك
حسيبا واقترانه به في الذكر وانكره اي الحساب المعتزلة مرورا على اصلهم
الفاسد فقالوا الامر معلوم له سبحانه على التفصيل فلا فايدة في الحساب
زعما منهم انه اي الحساب عبث والجواب عن ذلك ما مر تقريره من
الجواب عن الوزن على انه يجوز ان تكون الحكمة في الوزن ونشر الكتاب والحساب
وكونه اقامة الحجة ظاهرا ونشر المحاسن والقبايح على روس الاشهاد
الى غير ذلك والسوال يوم العرض حق قال تعالى وقفوهم انهم مسولون
ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يدني المومن فيضع كنفه عليه
ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي ذنب
حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في

الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الاشهاد هولاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر وقال تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر وزواياه سوا وماوه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السما من يشرب منه فلا يظما بعده ابدا اخرجه بهذا اللفظ الشيخان من حديث ابن عمر والاحاديث فيه اى في الحوض كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وقد تزل به اقدام بعض العصاة من المومنين وانكره اى الصراط المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه في زعمهم فيكون خلقه عبثا وان امكن العبور عليه فهو تعذيب للمومنين بالمشقة ولا يجوز تعذيب المومن عندهم والجواب عن ذلك ان الله تعالى قادر على ان يمكن من شا من العبور عليه من غير مشقة ويسهله على المومنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم من يجوزه كالريح الهابة ومنهم من يجوزه كالجواد الى غير ذلك من الصفات مما ورد في الحديث الذي اخرجه الشيخان وغيرهما من طرق كثيرة والجنة دار الثواب حق والنار دار العقاب حق لان الايات والاحاديث القطعية الدالة الواردة في بابهما اي الجنة والنار اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى فقد صار هذا مثلا يضرب لظهور الكثرة والاولى ان لا يخفى مما تمسك الفلاسفة المنكرون لهما بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السما والارض وهذا الذي شانه ذلك وجوده في عالم العناصر محال ضرورة انه لا يسع بعض الكواكب ووجوده في عالم الافلاك او في عالم اخر خارج عنه اي عالم الافلاك

مستلزم

يستلزم لجواز الخرق والالتيام على الافلاك بل للوقوع ضرورة مصير هذه الاجسام
اليه ومنه اي وجواز الخرق والالتيام فضلا عن الوقوع باطل لانه عندهم
ممتنع قلنا هذا الانكار مبني على اصلكم الفاسد من امتناع الخرق على
الفلك وقد تكلمنا عليه اي على هذا الفصل بابطاله في موضعه
من المطولات مما حاصله انه مبني على امتناع الخلا وكون الفلك غير مركب
من بسايط وامتناع الحركة المستقيمة عليه لانتفائه بمحدد اصيل يستند بيد
وكون كل جسم تقتضي طبيعته حيزا مخصوصا وكون الاجسام غير متماثلة وان
الواحد الحقيقي لا يصدر عنه اكثر من واحد وان صدور العالم عنه تعالى بالايجاب
الى غير ذلك من الامور التي تبين بطلانها وتفصيل ذلك لا يليق بهذا الكتاب
ومنها اي الجنة والنار مخلوقتان الان موجودتان وهذا من المصنف
تكرير لتحقيق وجودهما وتوكيد له وزعم اكثر المعتزلة انهما لم يخلقا
بعد وانما يخلقان يوم الجزا لتحقق الفايدة في خلقهما اذ ذاك لنا استدلالا
على الوجود الان وجوه منها قصة ادم وحوا عليهما السلام واسكانهما الجنة
الى ان احتال عليهما الشيطان فاخرجهما ومنها الايات الظاهرة في اعدادهما
المستلزم لوجودهما مثل اعدت للمتقين في الجنة اعدت للكافرين في النار
ولا يحمل اعدت على سيعد اذ لا ضرورة في العدول بالاية عن الظاهر المستلزم
للمطلوب الى غيره فان عورض هذا الدليل بمثل قوله تعالى تلك الدار
الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والمراد
الجنة فان ظاهر هذه الاية تدل على انها غير مجعولة الان حملا على المضارع
على الاستقبال قلنا جوابا عن هذه المعارضة يحتمل ان يكون المراد
بهذا الفعل الحال والاستمرار لا الاستقبال جمعا بين الدليلين ولو سلم انه
لا يتم الاستدلال بالاعداد لاجل ظاهر التعارض فقصة ادم عليه السلام
سالمة عن المعارض فيتم الاستدلال بها قالوا اي المعتزلة لو كانتا اي

الجنة والنار موجودتين الان لما جاز هلاك اكل الجنة هو بالضم ما يوكل لقوله
تعالى اكلها دائم اذ الهلاك ينافي الدوام لكن اللازم وهو عدم هلاك الاكل
باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والاكل شيء فالملزوم وهو وجودهما
باطل قلنا في الجواب الملازمة ممنوعة لانها مبنية على التنافي بين
الدوام والهلاك المذكورين وليس كذلك اذ لا خفا في انه لا يمكن دوام اكل بعينه
لانه ما يوكل فليس المراد بالدوام استمرار البقا وانما المراد بالدوام في الاية انه
اي الاكل اذا فني شيء منه جي ببدله اي ببدل الفاني منه انه الذي ذكر من
معنى الدوام لا ينافي الهلاك لحظة تحقيقا لمفاد الاية ان قلنا ان الهلاك
يستلزم الفنا على ان الهلاك لا يستلزم الفنا اي انعدام الهالك بالكلية
بل يكفي في تحقق معنى الهلاك الخروج خروج الشيء الموصوف بالهلاك عن
الانتفاع به اي بالشيء الهالك مع كونه باقيا وعلى هذا فلا منافاة بين
الهلاك والدوام بمعنى استمرار البقا فضلا عن الدوام بمعنى وجود الامثال
ولو سلم استلزام الهلاك للفنا في اصل معناه فيجوز انه لا يراد به في الاية ذلك
بان يكون المراد به اي بالهلاك فيها اذ كل ممكن موجود فهو هالك في حد ذاته
وبالنظر اليها لا بمعنى انه معدوم بالكلية بل بمعنى ان الوجود الامكاني
اي القائم بالممكن بالنظر الى الوجود الواجبي اي وجوده تعالى وبالنسبة
اليه ليس عند التحقيق بوجود لانه اذا بمنزلة العدم وذلك لان وجود الحق
هو الوجود الاصلي الازلي الحقيقي الواجب ووجود الممكن فرعي اضافي حادث
زايل قال حجة الاسلام ليس للاشيا من ذواتها الا العدم المحض فهي من هذا
الوجه معدومة ووجودها انما هو من الوجه الذي يلي موجدها فكل شيء هالك
بالنظر الى ذاته موجود بالنظر الى ايجاد الحق له فالجنة والنار باقيتان
لا يفنيان ولا يفنى اهلهما اي دايمتان لا يطرا عليهما عدم مستمر وان
طرا عليهما عدم لحظة كما نبه عليه سابقا فذلك لا ينافي البقا المذكور لقوله

تعالى

تعالى في حق الفريقين اهل الجنة واهل النار خالدين فيها ابدا في الابتين
واما ما قيل من انهما اي كو الجنة والنار لهلكان حتما ولو لحظة تحقيقا
لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه اي لاجل تحقيق معنى هذه الاية بالنسبة
اليهما فلاابنا في ذلك القول البقا بهذا المعنى الذي هو الدوام
الذي لا يطرا عليه عدم مستمر على انك قد عرفت بما تقرر انفا
انه لا دلالة في الاية اي قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه على ان المراد
بالهلاك الفنا والانعدام بل يكفي في معنى الهلاك خروج الشي عن الانتفاع
به او كون الوجود الامكاني بمنزلة العدم وذهبت الجهمية اتباع جهم
ابن صفوان الترمذي الى انهما اي الجنة والنار يفنيان ويفنى اهلهما
فنا مستمرا وهو اي المذهب المذكور باطل لانه مخالف للكتاب
والسنة حيث كانت دلالتها على البقا الابدي والخلود دلالة قطعية
ومخالف للاجماع ممن يعتد به وليس عليه اي هذا المذهب شبهة
يتمسك بها فضلا عن حجة لها اعتبار فلا تشتغل بها بما لا طايل تحته
والكبيرة من المعاصي قد اختلفت الروايات فيها من حيث المفهوم
ومن حيث العدد روى ابن عمر رضي الله عنهما انها اي الكباير تسعة
الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنات والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم وهو ظلم العباد فيه اخرجه البخاري في الادب المفرد وابن جرير
في تفسيره بسند حسن وهو موقوف وفيه بدل الزنا واكل الربا واخرجه ابن
الجعد مرفوعا وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنه اكل الربا اخرجه
الشيخان من حديثه مرفوعا وزاد امير المومنين علي كرم الله
وجهه السرقة وشرب الخمر فصارت الكباير اثني عشرة وورد عد السرقة
وشرب الخمر مع الزنا من حديث عمران بن حصين اخرجه البخاري

في الادب المفرد سنده حسن وقيل في تفسيرها الكبيرة ما كان مفسدته مثل
مفسدة شيء مما ذكر في هذا العدد وقيل هي كل ما توعد عليه الشارع
بخصوصه نحو ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم ومن يرد فيه بالحاد
بظلم نذقه من عذاب اليم ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون
في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وان كانت في نفسها صغيرة وكل ما استغفر عنها وتاب منها
فهي صغيرة وان كانت كبيرة ولا يخفى ان هذا خطاب يحصل به الموعظة
والا فانصاف المعصية بالكبر والصغر لا مدخل للاصرار والاستغفار
فيه وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وندخلكم
مدخلا كريما ظاهر فيما ذكرنا وقال صاحب الكفاية والحق انهما اي الكبيرة
والصغيرة اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما كما هو شان الامور
الاضافية فكل معصية اضيفت الى ما فوقها من المعاصي فهي معصية
بالنسبة الى تلك المعصية وان اضيفت تلك المعصية بعينها الى
ما دونها من المعاصي فهي كبيرة فتكون المعصية الواحدة كبيرة وصغيرة
باعتبارين والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه ولا يخفى
انه كلام جيد في حد ذاته ولكنه بمعزل عن المراد بالكبيرة والصغيرة
في عرف الشرع المقطوع فيه النظر عن الاضافة بدليل ان الصغيرة
اذا كان دونها صغيرة لا تسمى في عرف الشرع كبيرة وكذا قتل النفس
لا يسمى صغيرة وان كان الكفر فوقه وان صحت التسمية بالنظر الى الاضافة
وبالجملة سواء كان المعنى اضافيا او لا وسواء كان العدد محصورا او لا
المراد هاهنا في هذا المقام المختلف فيه بيننا وبين المعتزلة ان الكبيرة
التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المومن اذا فعلها عن الايمان لبقاء
التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما يأتي تحقيقه اذ المومن

حقيقة

حقيقة من قامت به صفة الايمان على ما عرف في بحث المشتق خلافا
للمعتزلة حيث يجوّزوا زعموا ان مرتكب الكبيرة من المومنين ليس بمومن
ولا كافر فيخرج من الايمان بذلك ولا يدخل في الكفر وهذا الذي زعمه
المعتزلة هو المنزلة بين المنزلتين على ما سبق في قصة الى حد بعة
واصل بن عطا فقالوا بذلك بنا على ان الاعمال التي هي طاعات عندهم
جز من حقيقة الايمان داخلة في مفهومه اعمالا للظواهر الدالة على ذلك
ووجه البنا المذكور ان فعل المعصية مناف للطاعة فتنتفي الطاعة بوجود
المعصية فينتفي الايمان بانتفا الطاعة التي هي جزوه ولا تدخله
اي الكبيرة العبد المومن في الكفر وهو تصريح بالازم لما بريته عليه خلافا
للخوارج وهم من كبار الفرق الاسلامية واصلهم الذين نزعوا منه
المحكمة الذين فارقوا امير المومنين عليا كرم الله وجهه وكفروه وقالوا
حكمت في دين الله الرجال لا حكم الا لله وقتل عليه السلام معظمهم بالنهروان
فانهم اي الخوارج ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة كافر بل ذهبت فرقة
منهم الى ان مرتكب الصغيرة ايضا كافر بل قالت طايفة اخرى منهم تقدم
على فعل شي لا يدري احلال هو ام حرام كفر لانه يجب عليه الفحص و لا
و ذهبوا الى انه لا واسطة بين الكفر والايمان فوافقونا في ذلك ووافقوا
المعتزلة في الخروج من الايمان بالكبيرة لنا من الاستدلال على هو هنا
وجوه الوجه الاول ما سيجي تقريره من ان حقيقة الايمان هي التصديق
القلبي بما علم مجيه به عليه السلام فلا يخرج المومن عن الاتصاف به
اي بالايمان الا بالاتصاف بما ينافيه اي الايمان ومجرد الاقدام من المومن
على الكبيرة لغلبة شهوة كما في الخمر والزنا او حمية كما في قتل الاعراب
بعضهم بعضا او انفة كما في قتل الحرم لظن فاسد او كسل كما في ترك
الصلاة تلذذا خصوصا اذا اقترن به اي بالاقدام على الكبيرة خوف

العقاب في الاخرة ورجا العفو من الله تعالى عن فعلها والعزم على التوبة منها لا ينافيه اي الايمان لجواز كونه مصدقا مع كونه مرتكبا للمنهي عنه بل قد يكون ما اقترن بذلك الفعل مما ذكر مولدا للمثوبة للايمان نعم اذا كان الاقدام بطريق الاستحلال والاستخفاف بفعلها كان ذلك الاقدام كفرا لكونه اي الاقدام المقترن بالاستحلال علامة للتكذيب المنافي للتصديق الذي هو الايمان بل نفس الاستحلال تكذيب للاخبار بحرمة الكبيرة التي عرف تحريمها من الدين بالضرورة والتكذيب ببعض ما يجب التصديق به تكذيب بكله ومطلق التكذيب مناف للايمان ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب دالة عليه وعلم كونه اي ذلك البعض من المعاصي كذلك اي امارة للتكذيب بالادلة الشرعية كالسجود للصنم والقا المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك من الامور الدالة على التكذيب مما ثبت بالادلة الشرعية انه كفر فالتكذيب كفر وما جعل شرعا دليلا عليه ايضا كفر فقد يدعوا من قال بان السجود للصنم دليل الكفر وليس بكفر وبهذا الذي قررناه من كون بعض المعاصي دليلا على التكذيب الذي هو الكفر ينحل ما يقال على سبيل الاستشكال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان ينبغي ان لا يصير المقر المصدق بما لا بد منه في الايمان كافرا بشيء ارتكبه من افعال الكفر ولا بشيء تلفظ به من الفاظه لان ذلك لا ينافي التصديق القايم بالقلب ولا الاقرار الذي حصل باللسان فينبغي ان لا يكون كافرا ما لم يتحقق منه اي المباشر لهذه الافعال او المتلفظ بهذه الالفاظ التكذيب او الشك المنافيين للتصديق والجواب الذي ينحل به الاشكال يعرف من قولنا ان الشرع جعل هذه الامور دالة على منافي التصديق

الذي

الذي هو الايمان وان كانت هي بالنظر الي ذاتها غيره تحقيقا على التلازم
الوجه الثاني لنا في الاستدلال الايات والاحاديث الناطقة باطلاق
المومن على العاصي بارتكاب الكبيرة المستلزم هذا الاطلاق لعدم
منافاة الكبيرة للايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
اذ محل القصاص القتل بغير حق والاتفاق على انه كبيرة وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والتوبة انما تكون من المعاصي
الشاملة للكبيرة وقوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا الاية
ولا يخلو ذلك عن قتل نفس بغير حق في الجملة وقوله تعالى فان بغت احداهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله صرح في اطلاق المومن
على الباغي وهي اي الايات والاحاديث الناطقة بالاطلاق المذكور
كثيرة الوجه الثالث اجماع الامة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم عصرا
فعصرا الى يومنا هذا على القول بالصلاة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة والدعا والاستغفار لهم مع العلم اي علم اهل الاجماع في كل عصر
بارتكابهم الكباير اي بعضهم بعد الاتفاق على ان ذلك اي الصلاة والدعا
والاستغفار لا يجوز لغير المومن فترتيب الدليل لو كان مرتكب الكبيرة غير
مومن لم تجز الصلاة عليه لكنها جايزة فهو اي مومن اما الملازمة فبالاتفاق
واما البطلان اللازم فبالاجماع على جوازها كما ذكر احتجت المعتزلة
على ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر بوجهين الوجه الاول ان
الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا اي الامة في انه
اي مرتكب الكبيرة مومن وهو اي كونه مومنا مذهب اهل السنة والجماعة
او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن بن يسار
البصري احد اعلام التابعين رحمة الله عليه فاخذنا بالمتفق عليه من
ذلك وتركنا المختلف فيه منه وقلنا هو اي مرتكب الكبيرة فاسق

اخذا بالمتفق عليه وقلنا انه ليس بمومن ولا كافر ولا منافق تركا للمختلف فيه
والجواب عن ذلك ان هذا الذي قلتم به احداث للقول المخالف لما اجمع عليه
السلف الصالح من عدم القول بهذا المذهب الذي يسمونه المنزلة بين
المنزلتين الايمان والكفر اذ قد اجمعوا على ان المكلف اما مومن او كافر فاجمعوا
على عدم الواسطة فقولكم خارق للاجماع فيكون باطلا واخذا بما وقع الاجماع
على خلافه واما ما نقل عن الحسن فليس المراد فيه بالنفاق الكفر بل هو ماخوذ
من قوله عليه السلام اية المنافق ثلاث الحديث ومن المعلوم ان الحسن
لا يقول بخروج من وعد فاخلف من الايمان الوجه الثاني من وجهي المعتزلة
انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمومن لقوله تعالى افمن كان مومنا كمن كان فاسقا
وجه الاستدلال انه تعالى جعل المومن مقابلا للفاسق وظاهر ذلك انه تقابل
التضاد فلا يكون المومن فاسقا وبالعكس وقد ثبت كون مرتكب الكبيرة فاسقا
وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن اخرجه
الشيخان من حديث ابي هريرة نفي عليه السلام عنه الايمان حال فعله الكبيرة
فثبت انها منافية له وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له اخرجه
الطبراني في الكبير من حديث عبادة بن الصامت الى غير ذلك من الاحاديث
النافية لايمان صاحب الكبيرة فقلنا ليس بمومن لذلك ولا كافر لما تواتر
من ان الامة كانوا لا يقتلونه اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه احكام المرتدين
ويدفنونه في مقابر المسلمين ولو كان كافرا لم يعامل هذه المعاملة
والجواب ان المراد بالفاسق في الاية التي استدللتم بالمقابلة فيها
هو الكافر الذي فسق بكفره فان الكفر من اعظم الفسوق لان الفسق الخروج
عن الطاعة ولا اخرج من الكافر والحديث وهو لا يزني الزاني الخ وكذا لا ايمان
لمن لا امانة له وارد على سبيل التغليظ على العاصي والمبالغة في الزجر
عن المعاصي ليزدجر المومن عن حوبه والحمل على ذلك متعين بدليل الايات

والاحاديث

والاحاديث الدالة على ان الفاسق لا بالكفر مؤمن بحيث انها لا تحتمل التاويل
حتى انه صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر لما بالغ في السوال اي في سواله صلى
الله عليه وسلم عن حال المؤمن اذا اقترف المعاصي وان زنى وان سرق
على رغم انف ابي ذر اخرجه الشيخان واحتجت الخوارج على كفر الفاسق
بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
ولقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر اخرجه
بهذا اللفظ الطبراني في الاوسط من حديث انس بسند حسن ولا يخفى
دلالة ظواهرها على كفر الفاسق وبالنصوص الظاهرة في ان العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى فلا عذاب
على غير الكافر وقد ثبت تعذيب الفاسق فيلزم ان يكون كافرا وكقوله
تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين والجواب عن ذلك انها اي هذه النصوص
من الايات والاحاديث متروكة الظاهر يجب صرفها عن ظواهرها بالنصوص
القاطعة الدالة قطعا على ان مرتكب الكبيرة من اهل القبلة ليس بكافر
وان فسق ودلالة ما احتجوا به ظنية فتتعين تاويله جمعا بين الدلايل
والاجماع المنعقد على ذلك اي على ان مرتكب الكبيرة لا يكفر بها على ما مر
تقريره من اجماع الامة عصرا بعد عصر على الصلاة على مرتكب الكبيرة والدعا
والاستغفار له والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا يكون خلافهم
قادحا فيه واذا كانوا خوارج عن اهل الاجماع فلا اعتداد بهم فيه والله
تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين المستند الى الاية اي اجمعوا
على انه لا يقع العفو عن الشرك لكنهم اي المسلمين اختلفوا في انه
هل يجوز عقلا ان يغفر ام لا يجوز فذهب بعضهم الى انه اي غفران الشرك

يجوز عقلا فلا يمكن صدوره عنه تعالى لان قضية الحكمة اي لان الحكمة تقتضي
التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية فالكافر مسيء في الغاية
لا يحتمل اي الكفر الاباحة ورفع الحرمة عنه اصلا في حال من الاحوال
ولا في حال الاكراه وانما رخص له في اجرا كلمة الكفر على لسانه فقط عند
قيام الصارف عن ارادة مدلولها قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
الاية واذا لم يحتمل الاباحة بحال فلا يحتمل اي الكفر العفو عن المتصف به
بحال ولا رفع الغرامة عنه اي العذاب اللازم قال تعالى ان عذابها
كان غراما وايضا الكافر يعتقده اي الكفر حقا ومن ضرورة ذلك انه
لا يطلب له اي للكفر عفوا عنه ومغفرة بل ربما يطلب به ثوابا فلم
يكن العفو عنه اي الكافر او الكافر حكمه فيمتنع في حقه سبحانه وايضا هو
اي الكفر لاعتقاد الابد لان الكافر يعتقده به ويراه دينا له فيوجب ذلك
جزا الابد اي جزا سرمدا كما انه اعتقاد مؤبد وهذا شان الكفر بخلاف سائر
الذنوب حيث لا يكون نهاية في الجناية ولا يعتقد انها حق فيطلب العفو
عنها ولا يتعلق بها اعتقاد الابد فيجوز ان يغفر لكن كون ما ذكر مقتضيا
لامتناع غفرانه عقلا محل نظر قال الشارح وضعفه ظاهر ويغفر ما دون
ذلك لمن يشا من الصغاير والكباير مع التوبة منها او بدونها اي التوبة
خلافا للمعتزلة اذ لا تغفر الكباير عندهم بدون التوبة وفي تقرير المصنف
هذا الحكم وهو نفي غفران الشرك وتجويز بقية غفران الذنوب بهذه
العبارة ملاحظة للاية الدالة على ثبوته اي الحكم على هذا الوجه واطلاق
الاية يقتضي جواز غفران الذنوب مطلقا فلذا قال مع التوبة وبدونها
والايات والاحاديث في هذا المعنى المذكور والحكم المقرر كثيرة ولو لم
يكن الا قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الاية والمعتزلة
يخصونها اي الايات والاحاديث الظاهرة في العموم المثبت للمطلوب

بالصغاير

بالصغاير فيقولون المراد غفران الصغاير مع التوبة وبدونها او بحصولها بالكبائر المعروفة بالتوبة منها فيقولون المراد غفران الكباير التي حصلت التوبة منها يعني اما ان يكون المراد بالاية ونحوها غفران الصغاير فهي على اطلاقها من الحدبثية المذكورة والكباير فهي مقيدة بالتوبة ويجوز ان يكون الضمير في بحصولها للمغفرة المذكورة بالقوة في الفعل وتمسكوا اي المعتزلة بوجهين من الاستدلال الوجه الاول الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ومن يقتل مؤمنا متعمدا ومن يفعل ذلك يلق اثاما الى غير ذلك واما الاحاديث فكثيرة جدا والجواب عن الاستدلال بعمومها انها اي النصوص المشار اليها على تقدير عمومها بشمول وعيدها كل مرتكب كبيرة لم يتب منها انما تدل على الوقوع وقوع ما توعد به دون الوجوب اي وجوب التعذيب والوقوع لكيلا لا يستلزم الوجوب الذي يقولون به فلا يثبت بذلك دعواهم فان قالوا انما اوردناها على سبيل الالزام حيث قلتم بجواز عدم الوقوع المستلزم لجواز الخلف قلنا هذه العمومات مخصوصة وقد كثرت النصوص في العفو المنافي لوقوع تعذيب المعفو عنه ولا يمكن تاويل نصوص العفو بالتعذيب فيخصص هذه النصوص المذنب بارتكاب الكبيرة المغفور له مع كونه لم يتب منها عن عمومات نصوص الوعيد كما فعلوا في التايب مع شمول الوعيد له في كثير من هذه النصوص فان قيل تشترط مقارنة المخصص قلنا كثير من الايمة على عدم اشتراط ذلك او ان نصوص العفو دالة على ان ذلك العام اريد به الخصوص لا مخصصة له وهذا بنا على الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص وفيه نظر لانه لا معنى للتخصيص الا بيان كون العام اريد به الخصوص فالاولى التعويل في الجواب على انه لا يشترط اتصال المخصص بالعام

وهو مذهب المتقدمين لكنه يقتضي ان لا تكون دلالة العام قطعية لاحتمال قيام المخصص بعد ذلك ويشكل ايضا بالخبر الصادق العام فانه يجب التصديق بعمومه فاذا وجد المخصص بعد ذلك لزم عدم المطابقة المجزوم بها قبله بخلاف عموم الانشاء لجواز النسخ فيه ولهذا الاشكال صار البعض الى جواز الخلف في الوعيد وزعم بعضهم وربما نقل ذلك عن الشيخ ابي الحسن ان الخلف في الوعيد كرم فهو صفة مدح فيجوز تحققه من الله تعالى فلا يحتاج في الجواب عن تلك العمومات الى النصوص المخصصة والمحققون من المتكلمين على خلافه اي على خلاف القول بجواز الخلف في الوعيد فقالوا كما لا يجوز الخلف في الوعد لا يجوز الخلف ايضا في الوعيد وهو الحق واما قول الشاعره واني اذا واعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي فلا يصح التعويل عليه في هذا المقام روي انه تناظر ابو عمرو بن العلا وعمرو بن عبيد في هذه المسئلة فقال ابو عمرو بن العلا لعمرو بن عبيد ما هذا الذي يبلغني عنك في الوعيد فقال هو كالوعد لا يجوز الخلف فيه فنسبه الى الجهل بلغة العرب وروى له من الشعر ما فيه التمدح باخلاف الوعيد فقال له عمرو ابن عبيد فيسمي الله مخلفا للوعيد فافحمه وتم الدست لعمرو بن عبيد كيف هذا وهو اي اخلاف الوعيد تبديل للقول وجعل للخبر الصادق غير مطابق وقد قال تعالى تلوقوله وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي الوجه الثاني للمعتزلة ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه الذي اقترفه من الكباير كان ذلك العلم المستند الى القول بالعفو عن الكبيرة تقريرا له اي للمذنب على الذنب الذي ارتكبه واغراء للغير اي غير الذنب عليه اي على ذلك الذنب فيرتكبه حيث علم انه يغفر له وهذا اي تقرير المذنب واغراء غيره على الذنب ينافي حكمة ارسال الرسل بالشرايع مبشرين لاهل الطاعات ومنذرين لاهل المعاصي والجواب ان هذا

الاستدلال

الاستدلال لا يستحق الجواب ولا شك ان مجرد جواز العفو عن الكبائر
لا يوجب ظن عدم العقاب عليها فضلا عن ان يوجب العلم بذلك
كيف يظن ذلك والعمومات القرانية والحديثية الواردة في الوعيد
بانواع العذاب المقرونة بغاية من التهديد ونهاية عن التحذير والتشديد
حتى ان من السلف من قضى نحبه عند تلاوة بعضها الجبينة نرجح جانب
الوقوع بالنسبة الى كل احد من العصاة بل منها ما يشمل هوله كل مومن
مثل قوله تعالى وان منكم الا واردها الاية وكفى اي الوعيد او
عمومه او ما اقترن به او ترجح جانب الوقوع زاجرا ولا ينافي
ذلك ما قلنا به من الجواز على ان العاصي اذا علم انه لا يبقى عنده دعاه
ذلك الى الاياس ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها
الصغيرة الكبيرة اي جميع الكبائر ام لا اي ام لم يجتنب لدخولها اي
الصغيرة تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بواسطة عموم ما فيما
عدا الشرك بجواز ان يغفر ويجوز ان يعاقب عليه سواء كان من الكبائر
او الصغائر ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها انما
يكون للسوال عنها والحساب عليها والمجازاة عليها بالتعذيب
الى غير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة
لدخولها في العموم او بالخصوص وذهب بعض المعتزلة الى انه اي مرتكب
الصغائر اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه اي صاحب الصغائر
لا بمعنى انه اي تعذيبه يمتنع عقلا اذ لا نزاع في جواز تعذيبه
عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع التعذيب لقيام الادلة السمعية على
انه اي تعذيب مجتنب الكبائر لا يقع فالقول بعدم وقوعه انما هو
ضرورة صدق الخبر كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم وبهذا تبين ان الجواز يراد به الامكان تارة وتارة المعنى

المستفاد من السمع وهذا كما يقال رؤية الله تعالى جايزة عقلا وسمعا بمعنى انها ممكنة في نفسها ودلت النصوص على وقوعها ثم ما نسب ههنا الى بعض المعتزلة ذهب اليه كثير من الفقهاء والمحدثين واهل الظاهر اجيب عن هذه الادلة بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه اي الكفر الكامل الذي ينصرف اليه مطلق الكبيرة لانها نهاية العصيان وغاية الفسوق وان اعترض بان الكفر كبيرة واحدة والمذكور في الاية كباير قلنا جمع الاسم اي اسم الكبيرة في الاية انما هو بالنظر الى انواع الكفر كاليهود والتنصر والتمجس وعبادة الاصنام الى غير ذلك وان كان الكل من هذه الانواع ملة واحدة في الحكم الشرعي باعتبار المعنى الشامل للكل وهذا لا نزاع فيه وان قال البعض بان الكفر ملل متعددة او نقول جمع الاسم بالنظر الى افراده اي الكفر القايمة بافراد المخاطبين بقوله تعالى ان تجتنبوا الاية فان افراد المخاطبين متغايرة بالاشخاص فكذا الصفات القايمة بها على ما تمهد هنا من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع في صوغ العبارة تقتضي اي تلك المقابلة انقسام الاحاد من احد الجمعين بالاحاد من الجمع الاخر كقولنا ركب القوم دوابهم اي كل واحد دابته ولبسوا ثيابهم اي كل ثوبه فكذا ههنا قوبل جمع الكباير الذي هو افراد الكفر المتعددة بحسب تعدد افراد المخاطبين بالجمع الذي هو افراد المخاطبين فيقتضي ذلك انقسام احاد الكفر باحاد المخاطبين فيصير المعنى ان يجتنب كل كفره والحاصل ان المراد بالكبيرة الكفر والجمع اما ان يكون باعتبار افراده النوعية او افراده الشخصية واذا كان كذلك فلا تمسك لهم بالاية لان السيان على هذا انتهى الكباير سوى الكفر فمعنى الاية حينئذ قريب من معنى قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ويجوز العفو عن الكبيرة كما يجوز العقاب على

الصغيرة

الصغيرة هذا اي العفو عن الكبيرة مذكور فيما سبق من قوله ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير الا انه اي المصنف اعاده
بعبارة احرى ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب واسقاط العقوبة
عليه يطلق عليه اي على هذا المعنى لفظ العفو فيقال عفى عن
الذنب كما يطلق عليه لفظ المغفرة فيقال غفر الذنب وذنب مغفور
ومعفو عنه فلعاده لهذه الفايدة وليتعلق به اي لهذا المعنى المعاد
قوله اذا لم يكن فعل الكبيرة عن استحلال من فاعلها والاستحلال وهو
هاهنا اعتقاد حل المحرم القطعي التحريم كفر لما فيه اي استحلال المذكور
من التكذيب اي تكذيب الشرع المخبر بتحريمه المنافي ذلك التكذيب
للتصديق الذي هو الايمان فينتفي الايمان بثبوته وبهذا الاستحلال
ونحو يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة بفعل الكباير
من النار نحو ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها يعني مستحلا
لقتله او النصوص يعني وكذا تؤول النصوص الدالة على سلب الايمان عنهم
اي العصاة بفعل المعصية كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والتاويل ومن لم يحكم بما انزل الله فحكم بخلافه مستحلا لذلك
والشفاعة وهي طلب حصول النفع للغير كمغفرة الذنب وازدياد الثواب
ثابتة للرسل والاخيار من الانبياء الابرار في حق اهل الكباير من المومنين
بالمستفيض من الاخبار والاحاديث الصحيحة والاثار خلافا للمعتزلة
لا في اصل الشفاعة بل بالنسبة الى اصحاب الكباير كما ذكر من جواز العفو
عن الكباير والمغفرة اي ومغفرتها عندنا مطلقا بدون الشفاعة
وبدون التوبة وبالشفاعة يكون ذلك اولى وعندهم اي المعتزلة
لما لم يجز العفو عن الكباير لم تجز الشفاعة في اهل الكباير اذ لا فايدة
فيها اذا لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات

وطلب مغفرة الذنب شفاعة وقد امر بها عليه السلام على العموم دون استثناء اهل الكبائر وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام وسياقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا فلو لم تدل على ذلك لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند ارادة تقبيح حالهم بذكر كفرهم وعد قبيح افعالهم التي سلكوا بها الى سقر والقصد الى تحقيق ياسهم من روح الله معنى يصلح ان يكون مناطا لذلك النفي في هذا المقام وذلك لان مثل هذا المقام الذي هو لتقطيع احوال الكفار في القيامة وذكر لوازم اجرامهم ومقتضيات كفرهم يقتضي ان يوسموا يعني الكافرين بما يخصهم من الامور والاحكام المناسبة لهم من حيث كفرهم وقبائحهم لا ان يسموا امرا يعمهم اي الكافرين ويعم غيرهم من العصاة لما يلزم ذلك من التسوية بين الكافرين وعصاة المؤمنين في تقبيح الحال وتحقيق الياس واللازم باطل قطعا والفهم المستقيم يشهد بقوة هذا الاستدلال واذا كان عدم نفع الشفاعة مختصا بالكفار لزم من ذلك ثبوت انتفاع عصاة المؤمنين بها على العموم وهو المطلوب وليس المراد من الاستدلال على هذا الوجه بالاية ان تعليق الحكم الذي هو نفي نفع الشفاعة بالكافرين يدل على نفيه اي الحكم عما عداه اي الكافر فيثبت نفع الشفاعة للعصاة من المؤمنين ضرورة ان نفي النفي اثبات يعني ليس استدلالنا على ثبوت الشفاعة لعصاة المؤمنين من هذه الاية بهذا الطريق الراجع الى اعتبار مفهوم المخالفة صفة او لقبا حتى يرد عليه اي على هذا المراد وهذا الاستدلال انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة ويثبت الاحتجاج به ويراه احد طرق الاستدلال واما من ينفي حجيته فلا يلزم الزامه بذلك وقد نفاه الحنفية بانفسهم لكن استدلالنا بالطريق السابق متفق عليه والحبيصه ان يقال لو لم

يخص

يختص هذا الحكم بالكافرين لم يكن الكلام مطابقا لمقتضى الحال والمقام
وبطلان اللازم ظاهر واما الملازمة فلما تبين من اقتضا المقام التخصيص
المذكور ولنا ايضا قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكباير من امتي
وهو حديث مشهور اخرجه ابو داود والترمذي والبيهقي في الشعب
وصححه من حديث انس والحاكم من حديث جابر والطبراني من حديث ابن عباس
وابن عمر والبيهقي في البعث من حديث كعب بن عجرة ومن مرسل طاوس وقال
انه مرسل حسن بل الاحاديث في باب الشفاعة وان كانت احادا متواترة
ولهذا لا يعرف عن السلف في ذلك خلاف واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا تقبل منها شفاعة وقوله
تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي تقبل شفاعته والجواب
عن هذا الاحتجاج بعد تسليم دلالتها اي هذه الايات على العموم في
الاشخاص والعموم في الازمان والاحوال كما هو ظاهر الاطلاق انه
يجب تخصيصها اي هذه الايات الظاهرة العموم بالكفار جمعا بين
الادلة الشرعية والجمع لا يمكن برد النصوص الخاصة الى العامة فتعين رد
النصوص العامة اليها ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع فلا يمكن نفيهما بالكلية
من مسلم قالت المعتزلة بالعفو عن الصغاير مطلقا وبالعفو عن الكباير
بعد التوبة منها وبالشفاعة لزيادة الثواب لا للعفو عن الكبيرة
وكلاهما يعني قولي المعتزلة فاسد لا يحصل به اعمال الادلة المذكورة
في مفادها وخصوصا بالنظر الى اصولهم اما القول الاول فلان
التايب مطلقا ومرتكب الصغيرة المجتنب على الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم على ما سبق فلا معنى للعفو عنهما لانه ترك المواخذة
على سبيل الافضال ومعاملة العبد بما يستحقه لا يكون افضالا عليه

واما بيان فساد القول الثاني فلان النصوص الدالة على ثبوت الشفاعة
اغا دلت عليها بمعنى طلب العفو عن الجناية لا بمعنى طلب زيادة الثواب
فلم يقولوا بالعفو اصلا ولا بالشفاعة التي افادتها النصوص واهل
الكباير من المومنين لا يخلدون في النار وقيد بقوله وان ماتوا من
غير توبة لتحرير محل النزاع فلا بد ان يكون مصير من دخلها منهم الى
الجنة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والعمل يشمل عمل القلب
بل هو اعظم الاعمال ونفس الايمان عمل خير مطلقا سوا قلنا انه التصديق
او التصديق والاقرار او هما والطاعات فلا يمكن ان يري عامله
وهو المومن جزاه اي الايمان والمراد بجزايه ثواب الاخرة قبل دخول
النار ثم يدخل ذلك المومن المفروض انه يدخل بالكبيرة التي لم يتب منها
النار لانه اي دخول النار بعد اثابته على طاعة ايمانه باطل بالاجماع
ولا قايل به ولا يمكن ان يكون ذلك في النار فتعين الخروج اي خروج ذلك
المومن من النار ليري ذلك الخير ضرورة صدق الخبر فانتفى خلوده فيها
قطعا وهو المطلوب ولقوله تعالى وعد الله المومنين والمومنات
جنات وصاحب الكبيرة مومن وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعمله الكبيرة سوى الكفر لا ينافي عمل
الصالحات الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المومن مطلقا من
اهل الجنة وذلك يقتضي قطعا عدم تخليد المومن في النار ولا يتوجه
الاعتراض بان مرتكب الكبيرة ليس بمومن مع ما سبق من الادلة
القاطعة الدالة على ان العبد المومن لا يخرج بالمعصية الكبيرة
عن الايمان وتلخيص الدليل مرتكب الكبيرة مومن وكل مومن لا يخلد في
النار وايضا لنا ان نقول الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل الخلود جزاء وفاقا للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو

جوزي

يجوز به اي الخلود غير الكافر من اصحاب الكباير كان ذلك الجزاء زيادة
على قدر الجناية التي هي الكبيرة فيكون العقاب فوق الذنب فلا يكون
ذلك عدلا لمنافاته مقتضى الحكمة وهذا على سبيل الزام المعتزلة بحسب
اصولهم وذهبت المعتزلة الى ان من دخل النار مطلقا لا يخرج منها فهو اي
من دخلها خالد فيها قالوا لانه اي داخلها اما كافر او صاحب كبيرة
مات مصرا عليها بلا توبة منها اذ المعصوم من الذنوب والتائب
منها وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكباير ليسوا اي هولا الثلاثة
من اهل النار على ما سبق ذكره من اصولهم والكافر مخلد في النار بالاجماع
وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة يخلد في النار لوجهين احدهما انه اي
صاحب الكبيرة يستحق العذاب بارتكابها وهو اي العذاب مضرة
خالصة في الاضرار لا نفع فيها بحال دايمة لا انقطاع لها فينا في
استحقاق العذاب الذي هو مضرة خالصة دايمة استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دايمة واذا ثبت استحقاقه للعذاب الدايم
انتفى استحقاقه للثواب ويلزم من ذلك خلوده في النار والجواب
عن هذا الاستدلال لا منع قيد الدوام في تفسير العذاب على الاطلاق
لانه تارة يكون دايما كما في الكافر وتارة ينقطع كما في بعض العصاة
المعذب بقدر ذنبه ودعوى ان العذاب لا يكون الا دايما هو اول
المسئلة ثم اعتبار العذاب بالثواب فاسد لان الزيادة في العقاب
على مقدار الجناية لا يكون عدلا عندكم بخلاف زيادة الثواب التي هي
محض فضل لا يليق بالحكمة بل الجواب منع الاستحقاق اي استحقاق
العبد عذابا او ثوابا بالمعنى الذي قصدوه اي المعتزلة وهو اي
المعنى الذي قصدوه بالاستحقاق الاستيجاب اي كون العبد يستوجب
ذلك عليه تعالى عن ذلك وقد علمت سابقا فساده وانه لا يجب عليه

تعالى عن ذلك وقد علمت سابقا فساده وانه لا يجب عليه سبحانه شيء وانما
الثواب فضل من الله تعالى والعذاب عدل منه سبحانه وله المشيئة في ذلك
فان شاء عفى عن العاصي وان شاء عذبه مدة بمقدار ذنبه او دون ذلك
ثم يدخله الجنة برحمته كما وعده واذا انتفى الاستحقاق المذكور انتفى
تعين دخول صاحب الكبيرة النار فضلا عن خلوده فيها ثم قد يستحق العاصي
النار بمعنى ان ذلك حق له تعالى له فعله وتركه الوجه الثاني من وجهي
المعتزلة النصوص الدالة على الخلود في النار اي خلود العاصي لقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والجواب عن الاية الاولى ان قاتل المؤمن
لكونه اي المقتول مؤمنا لا يكون ذلك القاتل الا كافرا اذ معنى الاية
على ما ذكره كثير من المفسرين ومن يقتل مؤمنا متعمدا قتله لكونه مؤمنا
وكذا الجواب عن الاية الثانية لان من تعدى جميع الحدود لا يكون الا
كافرا وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب ولا ريب
في ان جانب المؤمن من حيث التصديق لم تشمله الكبيرة فالخطيئة المحيطة
هي الكفر ولو سلم على المعتزل ان المراد مرتكب الكبيرة فالخلود قد يستعمل
في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم ان الخلود هو الدوام المؤبد
فمعارض بما استدلوا به من النصوص الدالة على الخلود بالنصوص الدالة
على عدم الخلود فيجب رد تلك النصوص الى هذه النصوص على الوجه
السابق بيانه كما مر تقريره والايمان معناه في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر اي الاذعان والتسليم لحكم خبر المخبر وقبوله وجعله
اي المخبر صادقا في خبره باعتقاد مطابقة ذلك الحكم للواقع والايمان

في الاصل

ايعال افعال من الامن تقول امن انسانا اذا اعطيته قلت امنه ايمانا وهذا
المعنى يلاحظ في التصديق المذكور كان حقيقة امن به اي المصدق
بالمخبر امنه التكذيب فجعله امنا من ان يكذبه في خبره وامنه المخالفة
له في حكم خبره يعدي الايمان باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة
الصديق عليهم السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق ويعدي ايضا
بالباء كما في قوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث
اي تصدق اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر وليس حقيقة التصديق في الشرع
واللغة والمنطق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر بمطابقته
للواقع او الى المخبر بمطابقته خبره للواقع على ما سبق تحقيقه
من غير اذعان لذلك الحكم وقبول وتسليم له على ما فهم البعض بل هو
اي التصديق اذعان وقبول لذلك الحكم بحيث يقع عليه اي على الاذعان
اي اسم التسليم على ما صرح به الامام حجة الاسلام الغزالي تغمده
الله برحمته فهاهنا امران احدهما نسبة الصدق والثاني الاذعان له
والثاني هو التصديق لكن في كون الاذعان امرا اخر سوى النسبة المذكورة
حتى انها تتحقق بدونه ومع ضده كالجحد والعناد نظر وسياتي لذلك
تحقيق وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية ﻫ
بكرويدن وهو اي المعنى المعبر عنه بذلك معنى التصديق المنطقي
المقابل للتصور حيث يقال في اوايل كتب علم الميزان سمي علم المنطق
بذلك لما انه معيار للنظر العلم اما تصور لا حكم معه واما تصديق
وهو التصور الذي معه الحكم او الحكم وهو التحقيق صرح بذلك اي
بان التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي بعينه رئيسهم اي
الفلاسفة الاسلاميين ابو علي بن سينا قال في شرح المقاصد وهو
القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه

واما حجة الاسلام فقد نص على انه لا يعتمد في فنون الحكمة على احد من حكما
الاسلام الا على ابي نصر وابي علي وعد غيرهما محتظا في الفهم عن الاوايل
ثم نسبة الصدق المذكورة ههنا هي الحكم بتصديق حكم المخبر خلاف
النسبة الحكمية المذكورة في علم الميزان فانها من جملة التصورات
فلو حصل هذا المعنى الذي هو الاذعان لبعض الكفار كان ذلك البعض
مومنا لغة وكان اطلاق اسم الكافر عليه اي على ذلك المذعن وعدم
اطلاق اسم المومن عليه شرعا من جهة ان عليه اي المذعن شيئا هو
يتصف به من امارات التكذيب والانكار المنافي للتصديق
بجعل الشرع كما تقدم فعند اذعانه كالاذعان يعني ان اطلاق اسم
الكافر على المذعن في بعض الصور ليس هو لاختلاف حقيقة الايمان
لغة وشرعا وانما هو من حيث اتصافه بشي جعله الشرع امارة على التكذيب
المنافي للاذعان فنحن وان فرضناه مصدقا الا عبرة بذلك لان الشرع
عده مكذبا لما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جا به النبي صلى الله
عليه وسلم بان اذعن لذلك وسلمه واقر به وعمل به عمل قلب وجوارح ٨
فاستكمل الاعتقاد والاقرار والعمل فاستحق اسم المومن بالاتفاق
ومع ذلك شد هذا المصدق الزنار في وسطه باختياره قيد
به لان الشرع انما جعل ذلك امارة التكذيب اذا كان عن اختيار او سجد
للصنم بالاختيار او القى المصحف في القاذورات او استهان بنبي
فعله اي ذلك المفروض تصديقه كافرا مكذبا لما ان النبي صلى
الله عليه وسلم جعل ذلك اي شد الزنار ونحوه علامة التكذيب والانكار
المنافي للتصديق والاذعان وتحقيق هذا المقام من بيان معنى التصديق
وكونه حصوله للانسان لا ينافي اطلاق اسم الكفر عليه لتخلف شرط
اعتبار تصديقه على الوجه المنقح والتحرير التام

يسهل

يسهل لك ايها الطالب الطريق الي حل كثير من المشكلات الموردة في مباحث
مسئلة الايمان فمن ذلك ما صرح به كثيرون من ان المعتبر في الايمان
انما هو التصديق اللغوي لا المنطقي وقد علمت بما قررناه ان التحقيق
غير ذلك ومنها انه تعالي قال وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
وظاهر الاية يدل علي ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة
ان الايمان الشرعي مناف للاشراك والجواب ان الايمان المذكور
في الاية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر وعلم من ذلك ايضا ان التحقيق
ان الاقرار شرط وان الاعمال لا مدخل لها في حقيقته الي غير ذلك مما
يظهر بالتامل واذا عرفت بما قررناه حقيقة معني لفظ التصديق
وانه الايمان المذكور وان حقيقة التصديق لا حقيقة للتصديق
وراه في الشرع واللغة والمنطق وانه لا فرق بين تصديق وتصديق
بالنظر الي حقيقة التصديق اصلا وانما يحصل الفرق بحسب المتعلق
واختلافه فاعلم ان الايمان المطابق به في الشرع تصديق خاص
هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالي اي تصديق النبي صلي
الله عليه وسلم بالقلب قيد به للرد علي من زعم ان العرب لا تعرف التصديق
الا باللسان في جميع ما علم بالضرورة من غير توقف علي نظر مجيئه
صلي الله عليه وسلم به من عند الله اجمالا وهو ما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلمه العامة ومن ليس له اهلية الاستدلال كالتوحيد والبعث
ووجوب الاركان من الصلاة واخواتها وحرمة الزنا والخمر ونحو ذلك
فالايمان بذلك علي سبيل الاجمال معتبر شرعا وانه اي التصديق الاجمالي
كان الخروج عن عهدة الايمان للطالب به شرعا ولا ينحط درجته اي
الايمان الاجمالي من الايمان التفصيلي وهو التصديق بكل حكم من ذلك
علي سبيل التعيين والمراد عدم الانحطاط من حيث العهدة المذكورة

قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلاة عند السوال عنها وجزمه الحرمة عند السوال عنه كان
كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور فالمشرك المصدق بوجود الصانع
وصفاته تعالى لا يكون مومنا الا بحسب اللغة لا لاختلاف حقيقة
التصديق لغة وشرعا وانما ذلك لا خلاله اي المشرك المصدق بما ذكر
بالتوحيد وعدم تصديقه به وهو الاصل في الايمان المطلوب
شرعا واليه اي كون من شانه ما ذكر لا يكون مومنا الا لغة الاشارة
لقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون لانهم صدقوا
بوجود الصانع وصفاته ما عدا التوحيد الذي هو اصل الباب فالايمان
الشرعي التصديق بما ذكر والاقرار به اي بما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم
به باللسان وانما قيد به لان الاعتقاد يسمى اقرارا قلبيا كما يسمى قولا وعلى
هذا فالايمان مجموع الامرين ومما ركناه الا ان التصديق لا يحتمل السقوط
عن المكلف اصلا لانه الركن الاصلي والاقرار قد يحتمله اي السقوط لانه
الركن الزايد كما في حالة الاكراه على اجرا كلمة الكفر فانه يسقط اعتبار كينة
الاقرار في تلك الحالة حيث وجد الاقرار بالمنافي وكفي بذلك شاهدا على
ما يقوله المحققون من ان الاقرار لا مدخل له في الحقيقة اذ لا يعقل تحقق الشي
مع انتفا ركنه فان قيل اعتراضا على القول بان التصديق لا يحتمل السقوط
ولا يبقى التصديق ايضا فيحتمل السقوط كما في حالة النوم وحالة الغفلة
عن التصديق فانهما مومنا فيان له قلنا في الجواب التصديق الذي
هو كيفية قلبية باق في القلب لم يزل بالنوم ولا بالغفلة والذهول
المتوهم انه مناف له انما هو ذهول عن حصوله اي التصديق يعني
عن كونه حاصلا في القلب وهذا بنا على انه قد تكون صفة العلم بالشي حاصلة
مع الذهول عن العلم بحصولها وان العلم بالشي لا يلزم من حصوله حصول العلم

به ولو سلم على سبيل التنزل منافاة النوم والغفلة للتصديق فالشارع جعل التصديق المحقق وجوده في الجملة الذي لم يطرا عليه ما يضاده من الجحود والانكار وان طرا عليه العدم لا بالاختيار في حكم الباقي الذي لم ينعدم فالشارع جعل المعدوم موجودا وخصوصا هاهنا اذ لا بد للمكلف من الاحوال المستلزمة للذهول فجعله غير مصدق بطريانها خلاف الحكمة كما ان لم جعل الموجود معدوما كما في من شتم الرسول حال تصديقه فالشارع جعل التصديق باقيا مع الذهول عنه حتى كان لفظ المومن اسما لمن امن في الحال وهو المتصف بالتصديق في نفس الامر اذ ذاك او امن في الزمان الماضي ثم طرا على تصديقه ذهول او لم يطرا ولكن لم يطرا عليه اي من امن في الماضي ما هو علامة للتكذيب بجعل الشرع ولم يطرا عليه نفس التكذيب وللقايل ان يقول كون التصديق لا يحتمل السقوط اما ان يكون بالنسبة الى الواقع فنقوله ولو سلم الظاهر في احتماله السقوط او بالنسبة الى اعتبار الشرع فجاز اعتبار الاقرار قايما باستغراقه حالة العذر ثم هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار هو مذهب بعض العلما ويروى عن امامنا وعليه كثير من المحققين وهو اي كون الايمان اسما لهما اختيار شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وذهب جمهور المحققين من الماتريدية والاشعرية الى انه اي الايمان التصديق بالقلب فقط وانما الاقرار شرط لاجرا الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطني وكيفية نفسية لا بد له اي لذلك الامر من علامة ظاهرة تدل عليه جعل اللسان على الفواد دليلا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فقد قامت به صفة الايمان فهو مومن عند الله وفي نفس الامر وان لم يكن مومنا في الظاهر وبالنسبة الى احكام الدنيا لعدم قيام الدليل الذي هو الاقرار او ما في حكمه كالصلاة في الجماعة على ايمانه

ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق الذي يظهر الاسلام ويخفي الكفر
فبالعكس غير مومن عند الله وان كان مومنا في احكام الدنيا لما ان الشرع جعل
الاقرار دليل الايمان ووكل السرائر الى الله وهذا الذي ذهب اليه جمهور المحققين
هو اختيار الشيخ الامام الراسخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى
ويروى عن امامنا ايضا والنصوص من الكتاب والسنة معاضدة لذلك
اي لانه التصديق فقط قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولو
كان الاقرار ركنا منه لما كان القلب محله وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
اي بوجوده فيه وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي
صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك اخرجه الامام احمد بسند
حسن من حديث ام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكثر في دعائه
الكلم ان يقول اللهم مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك والدين هاهنا
الايمان وقال صلى الله عليه وسلم لاسامة بن زيد حبه وابن حبه رضي الله
تعالى عنهما حين قتل اسامة في سرية كان اميرها من قال لا اله الا الله تحت
السيف فادى اجتهاد اسامة الى ان المشرك انما قالها تقية لا اسلاما
فقتله فغضب صلى الله عليه وسلم لذلك غضبا شديدا وقال لاسامة
هلا شققت عن قلبه اخرجه الشيخان من حديث اسامة ونزل قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله الاية فان قلت نعم الايمان
كما قررت هو التصديق لكن كونه بالقلب ممنوع لان اهل اللغة لا يعرفون
منه اي من التصديق الا انه التصديق باللسان وايضا النبي صلى
الله عليه واصحابه في زمانه وبعده كانوا يكتفون من المومن اي المكلف
الذي صار مومنا بكلمة الشهادة والتصديق بها باللسان ويحكمون
بايمانه ويجرون عليه احكام الايمان بمجرد ذلك الاقرار من غير استفسار
عما في قلبه من التصديق قلت لا خفا في ان المعتبر في التصديق اولا

وبالذات

وبالذات انما هو عمل القلب وعمل اللسان انما يعتبر ثانيا وبالعرض لانه دليل
على عمل القلب فلولا دلالة التصديق باللسان على التصديق القلبي لم
يعتبر حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى وكان مهملا غير
مستعمل او فرضنا وضعه اي لفظ التصديق لمعنى غير التصديق القلبي
الذي هو الاذعان بالقلب لم يحكم احد من اهل اللغة واهل العرف
العام او الخاص بان المتلفظ بكلمة صدقت النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما جاء به مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام مومن به وليس
ذلك الا لعدم دلالة صدقت على المعنى القلبي مع انه وجد لفظ صدقت
باللسان فلولا اطباقهم على دلالة هذا اللفظ على المعنى القلبي لم يحكموا
بايمان المتلفظ به والحاصل ان هذه الصفة القلبية لها تحقق
في نفسها ولها لفظ يدل عليها ولا يمتري احد في انه لفظ التصديق
ولولا تلك الدلالة لم يعتبر التصديق اللساني ولهذا الذي قررناه
من ان المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين
والمصدقين باللسان كالمنافقين الذين يقولون امنا بافواههم
ولم تومن قلوبهم قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمومنين وقال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا فلولا ان المعتبر هو التصديق القلبي لما صح نفي
الايمان عن المنافقين وعن الاعراب المذكورين فالمصدق بقلبه
ولسانه هو المومن حقا واما المقر باللسان وحده دون القلب
فلا نزاع في انه يسمى مومنا لغة لان التصديق يكون باللسان كما يكون
بالقلب ويجري عليه اي المقر باللسان وحده احكام الايمان الشرعي
ظاهرا وانما النزاع في كونه اي المقر المذكور مومنا فيما بينه وبين الله
تعالى فقال الكرامية بانه مومن بناء على ان الايمان هو التصديق باللسان

وقلنا ليس بمؤمن فيما بينه وبين الله تعالى قطعا لكن الكرامية مطبقون
على تخليد هذا المؤمن في النار وانه محشور مع الكفار لانهم وان قالوا بان حقيقة
الايمان هي التصديق باللسان فان شرط كونه منجيا في الاخرة عندهم مطابقة
الاعتقاد القلبي له ونحن نوافقهم على اجراء حكم الايمان عليه في الدنيا فرجع احكام م
الخلاف الى اطلاق لفظي والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الايمة
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة مطلقا من غير استفسار
كانوا يحكمون بكفر المنافق مع تصديقه باللسان قال الله تعالى في حق
المنافقين ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله
ورسوله ويدل ذلك على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان والا لكان المنافق
مومنا وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه بجميع ما علم انه من
الدين بالضرورة وقصد الاقرار بذلك باللسان ومنعه اي المصدق المذكور
منه اي الاقرار مانع من خرس ونحوه كمرض اغما او عنة او اكراه على عدم
الاقرار ولو كان الايمان هو التصديق باللسان لم يكن هذا المصدق مومنا
فظهر بما ذكرنا ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة والاقرار بهما لتحقق
الايمان بدون ذلك في الصورة المذكورة ولانتفاء الايمان عن المنافق المقر بهما
وان خالف في ذلك من لا يعتد به على ما زعمت الكرامية مما سبق تقريره
ولما كان مذهب جمهور المحدثين وجمهور المتكلمين وجمهور الفقها ان
الايمان الشرعي تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالجوارح المعبر
عنه هنا بالاركان وهذا مجمل له تفصيل تاتي الاشارة اليه اشار المصنف
الى نفي ذلك اي نفي كون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان بقوله فاما الاعمال
اي الطاعات من الصلاة والزكاة ونحو ذلك فهي اي الاعمال تتزايد
في نفسها وتنقص كما هو ظاهر والايمان في نفسه لا يزيد ولا ينقص
فلا ايمان ازيد من ايمان لانه من قبيل المتواطي لا المشكك فلا مدخل للاعمال

فيه

فيه فهاهنا مقامان خلافيان المقام الاول منهما ان الاعمال الصالحة غير داخلة في حقيقة الايمان خلافا للجمهور لما مر تقريره من ان حقيقة الايمان هي التصديق فقط ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان الاصل ان العطف يقتضي المغايرة بين المتعاطفين ويقتضي عدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فلا يعطف الجزء على الكل لانه وان كان داخلا فيه فعطف الاعمال على الايمان دليل على انها ليست منه وورد ايضا في القران الكريم جعل الايمان شرط الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن مع القطع بان المشروط يغاير الشرط وان المشروط لا يدخل في الشرط فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه ضرورة امتناع اشتراط الشي ببعضه لانه داخل فيه والشرط خارج عنه وورد ايضا في القران اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا على ما مر تقريره في الزام المعتزلة مع القطع بانه لا تحقق للشي بدون ركنه فلو كانت الاعمال من الايمان لما تحقق ايمان احدي الطايفتين مع ترك بعض الواجبات بواسطة الظلم والبغي ولا يخفي ان هذه الوجوه من الاستدلال انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان وداخلة في مفهومه الشرعي بحيث تقول ان تاركها اي الطاعات لا يكون مومنا لانه وان وجد منه التصديق والاقرار لم يتصف بالايمان لتخلف ركنه الذي هو الطاعات كما هو راي المعتزلة القايلين بخروج المكلف من الايمان بارتكاب الكبيرة الملزوم لترك بعض الواجبات وانها لا تقوم حجة على من ذهب الي انها اي الطاعات ركن من الايمان الكامل الذي لم يلبس بظلم نفسه ومخلوف لا ركن من حقيقة الايمان ومفهومه

بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وان خرج عن كمال الايمان كما هو مذهب
الامام الشافعي ومذهب اعلام الائمة المحققين رحمة الله تعالى عليهم
وهو التحقيق وفيه الجمع بين الدلايل الشرعية وقد سبق ذكر تمسكات
المعتزلة فيما زعموه من الخروج عن الايمان بالكبيرة بناء على ان الاعمال
داخلة في حقيقة الايمان باجزائها اي المتمسكات فلا حاجة الى الاعادة
المقام الثاني من المقامين الخلافيين ان حقيقة الايمان التي هي
التصديق لا تزيد ولا تنقص لما مر تقريره من انه اي الايمان
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وقد افاد بذلك
ان التصديق يصدق بالظن الذي لا جزم فيه وان المراد بالايمان
التصديق الجازم ويشكل هنا بما تقدم من ان التصديق لا يختلف معناه
الا بالاضافة وهذا التصديق الذي بلغ حد الجزم لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان اذ لا يكون جزم ازيد من جزم ولا اذعان انقص
من اذعان وفيه نظر باني تحقيقه حتى من حصل له من المكلفين حقيقة
التصديق بالامور الدينية فسوا اتى ذلك المصدق بالطاعات او
لم يات بها او ارتكب المعاصي والمراد الجنس على الاطلاق من كل من
الطاعات والمعاصي فتصديقه باق على حاله ما لم يطرا ما ينافيه
من التكذيب او امارته لا تغير فيه اي في ذلك التصديق بزيادة
ولا نقصان لان الاعمال لا مدخل لها في حقيقته والجزم المذكور لا تفاوت
فيه واما الايات الدالة على زيادة الايمان لقوله تعالى ويزداد الذين
امنوا ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا
زادهم هدى الى غير ذلك فمحمولة هذه الايات الشريفة على ما ذكره
الامام ابو حنيفة رحمه الله عليه من انهم اي الصدر الاول كانوا
امنوا في الجملة بما جاء به عليه السلام ثم تعدا يأتيهم المذكور ياتي فرض

بعد

بعد فرض على ما هو موقوف على التفصيل من وقوع الشرايع ونزول الوحي
فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص بعينه عند بلوغه اياهم على سبيل
التتابع شيئا فشيئا ولا يخفى تحقق زيادة الايمان لهذا المعنى مثلا قبل
نزول افتراض الصلاة كان الايمان الشرعي حاصلا ثم ازداد بالايمان
بالصلاة وحاصله اي ما ذكره الامام انه اي الايمان اكان يزيد لا في
نفسه بل بزيادة ما يجب الايمان به مما تاخر نزول افتراضه وهذا
الذي ذكر من معنى الزيادة لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم
اذ بانقراض عصره انقطع الوحي وفيه اي كون ذلك لا يتصور في غير عصره
عليه السلام نظر ظاهر لان الاطلاع على تفاصيل الفرايض شيئا بعد شيء
يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم بان تبلغ الدعوة قوما
فيؤمنوا اجمالا ثم تبلغهم الفرايض شيئا فشيئا فيؤمنوا به تفصيلا فتحصل
الزيادة في ايمانهم على حد حصولها في ذلك الزمن الشريف والايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا اذ التكليف بحسب الوسع وواجب تفصيلا فيما
علم تفصيلا فوجوب الايمان يختلف باختلاف الاحوال ولا خفاء في ان
الايمان التفصيلي ازيد من الايمان بل الكمل منه وما ذكر سابقا
من ان الاجمالي لا ينحط عن رتبته اي التفصيلي فانما هو اي عدم الانحطاط
في الاتصاف باصل الايمان والتلبس بحقيقته وقيل في توجيه الزيادة
ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اي على الايمان في كل ساعة
من ساعات ذلك الدوام وحاصله اي هذا القول انه اي الايمان
يزيد بزيادة الايمان المتتالية اذ كل اين زمان وفي كل زمان من تلك
الازمنة ايمان يخصه مستقل زيادة على ما سبق كما انه اي الايمان
عرض لانه كيفية نفسية او انفعال والعرض لا يبقى زمنين الا بتجدد
الامثال اي امثال العرض على ما سبق فيه من المباحث وما عند الشارح

فيه فالباقي انما هو النوع بواسطة تتابع افراده المتماثلة في الوجود واما
الاشخاص فتنعدم شيا فشيا وفيه اي ما ذكر من هذا التوجيه للزيادة
نظر لانه علي تقدير عدم بقا العرض لا يتم ما ذكر لان حصول المثل للشي
بعد انعدام ذلك الشي لا يكون من الزيادة في ذلك الشي في شي
يعني لا تكون زيادة فيه بوجه من الوجوه قال بعض بني العصر ٭
وان قوبي وان كان يوازوي عدده ٭ ليسوا من الشر في شي وان هانا
وحاصل النظر ان الايمان عرض لا يبقى الا بتتابع الامثال في الوجود
ولا يعقل كون المثل الموجود زيادة في المثل المعدوم وقيل المراد
بزيادته زيادة ثمرته اي الايمان واشراق نوره الروحاني المشار
اليه بقوله سبحانه فهو على نور من ربه وفي الاثر ان علامة حصول هذا
النور التجافي عن دار الغرور والانابة الي دار الخلود واشراق صفائه
في القلب والمراد بذلك خلوصه من كدورات المخالفات وظلمات
الشهوات وافات الرعونات الي غير ذلك مما يحل تحقيقه فن اخر
فانه اي الايمان يزيد اشراق نوره بالاعمال الصالحة والتصفية
وينقص بالمعاصي والانهماك في اللذات وسيشير الي ذلك حديث فاذا
استغفر والله صقلت ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان حقيقة
فقبوله اي الايمان على هذا المذهب الزيادة والنقصان ظاهر
حيث يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها ولهذا الظهور قيل ان هذه
المسيلة مسئلة زيادة الايمان ونقصه فرع مسئلة كون الطاعات
من الايمان والتحقيق خلافه كما سيظهر والحاصل ان الزيادة
والنقص اما بحسب الاعمال وبلوغ الفرايض شيا فشيا او الثبات
عليه والدوام او اشراق نوره وبقي وجه خامس اشار اليه بقوله
وقال بعض المحققين الاكابر من مشايخ ما وراء النهر وكثير منهم

لانسلم

لا نسلم ان حقيقة التصديق بعينها لا تقبل الزيادة والنقصان فلا يلزم
جزم اقوى من جزم بل التحقيق انها تتفاوت اي حقيقة التصديق
قوة وضعفا فيكون تصديق اقوى من تصديق بناء على تفاوت الجزم
وانه من قبيل المشكك للقطع بان تصديق الواحد من احاد الامة
ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم وابن علم اليقين من عين
اليقين ولهذا التفاوت قال الخليل ابرهيم عليه الصلاة والسلام
كما قال الله له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اذ لا ريب في تحقق
تصديقه الجازم بالاحياء قبل معاينته فالترقي من علم اليقين الى عينه
موجب قوة الجزم وزيادة الاذعان وتحقيق هذا المقام ان التصديق
بان الواحد نصف الاثنين من الاوليات ليس كالتصديق بكثير من
من الحسيات لان الجزم في الاوليات اقوى وكذا الجزم في العلوم
العادية كالعلم بان جبل كذا لم ينقلب ذهبا ليس كالجزم في الحسيات
والاوليات وايضا التواتر يفيد العلم الضروري ولا يخفى ان التصديق
بمفاده دون التصديق بما ذكر فان من الناس من قدح في افادة التواتر
العلم فلا يكون التصديق الذي افاده السبب المختلف فيه كالذي
افاده السبب الذي لا نزاع فيه ولا يخفى ان التصديق بوجود بغداد
بالمشاهدة اقوى من التصديق به لكن بالتواتر وايضا التصديق
بوجود الصانع تعالى اقوى من التصديق بكونه تعالى فاعلا بالاختيار
كيف والنصوص ناطقة بهذا المعنى بقي ههنا بحث اخر دقيق وهو
ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان الشرعي هو المعرفة اي
معرفة حقيقة الامور الدينية واطبق علماؤنا الماتريدية والاشعرية
على فساده اي هذا المذهب لان اهل الكتاب اليهود والنصارى
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم

مع القطع بكفرهم فلو كان الايمان هو المعرفة لم يكونوا كفارا وهم كفار
لعدم التصديق اي تصديقهم بنبوته صلى الله عليه وسلم وبما جاء به
مع وجود المعرفة ولان من الكفار غير اهل الكتاب من كان يعرف الحق
الذي جاء به عليه السلام يقينا وانما كان من كان يعرف الحق ينكر
باللسان ما عرفه عنادا واستكبارا عن الاذعان للحق الذي عرفه
قال الله تعالى حكاية عن فرعون وقومه وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ولا يخفى ان التصديق يلتبس بالمعرفة المذكورة
ولا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام الدينية واستيقانها
وبين التصديق بها اي الاحكام المذكورة واعتقادها ليصح كون الثاني
وهو التصديق والاعتقاد ايمانا شرعيا دون الاول الذي هو المعرفة
والاستيقان حيث لا يصح كونه ايمانا والفرق المذكور بينهما
في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم
من اخبار المخبر وهو مضمون خبره وحكمه وهو اي الربط المذكور امر
كسبي يثبت باختيار المصدق وهو قدر زائد على العلم والمعرفة
ولهذا الذي ذكرناه من كون التصديق كسبيا يثاب المؤمن عليه
اي التصديق لكونه يحصل بكسبه ويجعل اي التصديق لذلك راس
العبادات والاصل فيها وهذا بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل اي
المعرفة بلا كسب واختيار من العبد كمن وقع بصره لا بالقصد على
جسم فحصل له اي للرائي معرفة انه اي ذلك الجسم جدار
او حجر او حيوان فلا تكون المعرفة على هذا الوجه تصديقا لانها
ليست والحال ما ذكر امرا كسبيا وظاهر هذا التقرير انه لو صرف
بصره باختياره كانت تلك المعرفة تصديقا وهذا الذي ذكر في التقرير
هو ما ذكره بعض المحققين فيه من ان التصديق هو ان تنسب

باختيارك

باختيار كالصدق الى المخبر في جزء بقلبك حتى لو وقع ذلك اي نسبة
الصدق الي المخبر في القلب من غير اختيار لم يكن ذلك تصديقا
وان كان معرفة لان شرط كون المعرفة تصديقا حصولها بالاختيار
وهذا الذي ذكره في التصديق مشكل لان التصديق على ما قررنا من
العلم اذ هو منقسم الى التصور والتصديق وهو اي العلم من جملة
الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق
بالضرورة كيفية لا فعلا فلا يصح تفسيره بالامر الكسبي الذي هو
الفعل الاختياري وذلك لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين
المتصورين كتصورنا نسبة القيام الي زيد بدون نفي او اثبات وهو
معنى تصور النسبة الحكمية وشككنا في انها اي تلك النسبة
المتصورة حاصلة بالاثبات او النفي فلم يقع ولم ينتزع بل نتردد
في ذلك ثم اقيم البرهان على ثبوتها اي النسبة او نفيها بعد ذلك
التردد فالذي يحصل لنا من حال تلك النسبة بعد اقامة البرهان
انما هو الكيفية التي هي الاذعان والقبول لتلك النسبة المثبتة
او المنفية وهو اي الاذعان والقبول معنى التصديق والحكم والاثبات
والنفي والايقاع والانتزاع بعني ليس هاهنا الا معنى واحد
يعبر عنه باحد هذه الالفاظ ولا مدخل للاختيار وعدمه في حقيقة
ذلك المعنى فلا فرق بين التصديق والمعرفة المذكورة على هذا
ثم تحصيل تلك الكيفية التي هي التصديق يكون بالاختيار الواقع
في مباشرة الاسباب التي تحصل عنها تلك الكيفية كالتوجه
الى تلك الاسباب وصرف النظر اليها ورفع الموانع عنها ونحو
ذلك مما لابد في حصول تلك الكيفية منه ولهذا الاعتبار الذي
قررناه من ان تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار يقع التكليف

شرعا بالايمان اذ التكليف انما يكون بالامر الاختياري والكيفيات
النفسية ليست امورا اختيارية فالتكليف بها معناه التكليف بمباشرة
اسباب حصولها فالعلميات امور اختيارية في حد ذاتها علما او اعتقادا بل
فانها انما تكون اختيارية بالنظر الى اسبابها وكان هذا الذي بيناه
هو المراد بكونه اي الايمان كسبيا اختياريا اي مراد من قال من المحققين
بانه اختياري والا فالايمان كيفية او انفعال على راي البعض وبكل
تقدير فلا يكون فعلا والامر الاختياري في حد ذاته لا بد ان يكون
فعلا قطعا ان التصديق والمعرفة لا يكون كل منهما في حد ذاته
كسبيا وان كان كسبيا بالقصد الى اسبابه ومباشرتها بالاختيار
ولا تكفي المعرفة اي معرفة ما لا بد منه في الايمان لانها اي المعرفة
قد تكون بدون ذلك اي بدون الاختيار في مباشرة الاسباب وقد
علمت انه لا بد في الايمان من الاختيار نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار من المكلف بالمعنى المذكور تصديقا شرعيا
وايمانا ولا باس بذلك اي بكون المعرفة المكتسبة ايمانا لانه حينئذ
يكون المعرفة كذلك يحصل المعنى الذي هو الاذعان والقبول الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك
المعنى على ما سبق تحقيقه وحصوله اي هذا المعنى للكفار المعاندين
للشرع المنكرين للبعثة ممنوع اذ الاستيقان ينافي العناد والانكار
واما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فمعناه انهم جحدوا بها
بالسنتهم استكبارا وعتوا والقول بان الجحود ضد الاذعان لا الايقان
وانه لا تضاد بين الايقان والجحود فيجوز الجحد بالشيء مع تيقنه وان
التصديق عبارة عن امرين الايقان والاذعان المعبر عنه بالتسليم محل
نظر ظاهر وسيأتي وعلى تقدير الحصول اي حصول هذا المعنى للكفار

فتكفيرهم

فتكفيرهم لا يكون من حيث انهم لم يصدقوا وانما يكون بانكارهم باللسان
واقرارهم بما ينافي التصديق عنادا او اصرارهم على ذلك العناد
والاستكبار وعلى ما هو بجعل الشرع من علامات التكذيب والانكار
يعني ان حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان الشرعي
بل لا بد من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس بما هو من امارات
الكفر واذا كان كذلك فلا منافات بين الاذعان القلبي وثبوت صفة
الكفر لتخلف شرط اعتبار الاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات
التكذيب بجعل الشرع ولذلك قال تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن
الظالمين بايات الله يجحدون يعني بالالسنة وقال تعالى الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون الى غير ذلك من النصوص الدالة على العرفان
ونفي الايمان وبالجملة فالعلما في ذلك فريقان فريق قايلون بان
الايقان قد يحصل بدون الاذعان فيجوز اجتماع الجحود والايقان
عند تخلف الاذعان وفريق قايلون بانه لا ايقان بدون اذعان
والبحث دقيق قابل للتحقيق والايمان والاسلام في الشرع واحد
في المفهوم او في الصدق لان الاسلام هو الخضوع والانقياد
للشرع بمعنى قبول الاحكام الشرعية والاذعان لها وذلك
القبول والاذعان هو حقيقة التصديق على ما مر تقريره ويويده
اي كونهما واحدا قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال انهما لو لم يكونا
واحدا لما صح استثنا احدهما من الاخر اذ المعنى فما وجدنا ممن كان
فيها من المومنين الا اهل بيت من المسلمين وبالجملة سوا قلنا باتحادهما
مفهوما او في الصدق لا يصح في لسان الشرع ان يحكم على احد

من المكلفين بانه مومن وليس بمسلم او يحكم على عليه بانه مسلم وليس بمومن
بل كلما صدق احدهما صدق الاخر واذا انتفى انتفى ولا يعني بوحدتهما
اي الايمان والاسلام سوى هذا التلازم وظاهر كلام المشايخ انهم
ارادوا بكونهما واحدا عدم تغايرهما لا بالمعنى المشهور بل بمعنى انه
لا ينفك احدهما عن الاخر لا انهم ارادوا الاتحاد بينهما بحسب المفهوم
بمعنى ان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر بل ظاهر كلامهم ان لكل
منهما مفهوما مستقلا الا ان الثابت بينهما نسبة المساواة لما في الكفاية
من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيه
لا يقال الاوامر والنواهي من باب الانشا لا انا نقول المراد ان ذلك
ملزوم للاخبار بانه حكم الشرع والاسلام هو الخضوع والانقياد
لالوهيته تعالى مفسر كلا منهما بمعنى مستقل ثم قال وذا اي الخضوع
له تعالى لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي الذي هو التصديق
فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما اي في حكم الشرع او المعنى ان
جميع ما يثبت لاحدهما من الاحكام يثبت للاخر فلا يتغايران لما بينهما
من التلازم وان اختلفا مفهوما ومن اثبت التغاير بينهما بالمعنى
الكلامي يقال له اي لمثبت التغاير على سبيل افحامه ما حكم من امن
ولم يسلم او اسلم ولم يومن على وجه اختصاص ذلك الحكم بالمومن دون
المسلم وبالعكس حتى يثبت بدون الاخر فيتحقق الانفكاك الذي هو
مناط التغاير فان اثبت مدعي التغاير لاحدهما وهو المومن او المسلم
حكما مختصا به ليس بثابت للاخر شرعا ظهر باثباته ذلك الحكم
بطلان قوله بدعوى تغايرهما حيث علم اتحاد حكمهما شرعا وان كان
مومن مسلم وبالعكس بقي هاهنا بحث هو ان الشارح فسر الخضوع
او لا بمعنى قبول الاحكام الذي هو عين التصديق وهو يقتضي الاتحاد

مفهوما

مفهوما ثم قال وظاهر كلام المشايخ الى اخره وهو يقتضي تعدد المفهوم والظاهر
انه تابع المصنف اولا ثم ذكر ما هو التحقيق اذ الخضوع لله لا يوجد
غير التصديق بالاحكام فان قيل اعتراضا على القول بانه لا
ينفك احدهما عن الاخر قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان وانفكاكه
عنه فيتغايران قلنا في الجواب المراد من قولنا ان الاسلام لا
ينفك عن الايمان ان الاسلام المعتبر في الشرع اي بالمعنى الشرعي
لا يوجد بدون الايمان الشرعي وهو اي الاسلام في الاية الكريمة
بمعنى الانقياد في الظاهر من غير انقياد الباطن بدليل قوله تعالى
ولما يدخل الايمان في قلوبكم والاسلام المعتبر شرعا هو الانقياد القلبي
فالمنقاد بظاهره دون باطنه بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير
ان يوجد منه تصديق بالقلب في باب بعني ان قول المكلف اسلمت باللسان
دون القلب بمنزلة التلفظ المذكور وهما واحد في باب الايمان فلا يكون واحد
منهما مؤمنا وان اسلم في الظاهر فان قيل اعتراضا على القول بان الاسلام
هو الخضوع القلبي قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر
رضي الله عنهما دليل على ان الاسلام هو الاعمال بالجوارح لا التصديق
القلبي فلا يكونان واحدا قلنا في الجواب المراد من تفسير الاسلام
بذلك في الحديث بيان ان ثمرات الاسلام المعتبر شرعا وعلاماته الدالة
على اتصاف القلب به ذلك المذكور من الاعمال الصالحة كما يقال ثمرة
العلم العمل والعالم هو العامل بعلمه كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم
وفدوا عليه من الاشعريين اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا

الايمان صح

الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة
وايتا الزكاة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس اخرجه الشيخان
من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففسر عليه السلام الايمان بالثمرات
كما فعل في حديث الاسلام ولم يتعرض لذكر التصديق القلبي فيهما وكما قال
صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله
الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق اخرجه الشيخان من حديث
ابي هريرة رضي الله عنه واذا وجد من العبد التصديق بالامور الدينية
والاقرار بذلك صح له شرعا ان يقول انا مومن حقا ويقطع بذلك بتحقق
الايمان منه بذلك واتصافه به ولا ينبغي له ان يقول انا مومن
ان شا الله على كل تقدير لانه ان كان قوله ان شا الله للشك في الايمان
فهو اي الشك كفر لا محالة فيجب ان لا يقال وان كان ذلك للتادب
مع الله واحالة الامور من الايمان وغيره الى مشية الله تعالى لانه ما شا الله
كان وما لم يشا لم يكن او للشك في الايمان في العاقبة والمال وحسن الخاتمة
لا للشك في الان والحال لانه محظور او للتبرك بذكر الله تعالى مع قطع
النظر عن معنى الشرط والتبرا بذلك عن تزكية المومن نفسه والاعجاب
بحاله من الاتصاف بالايمان فالاولى بالمومن تركه اي ذلك القول
لما انه يوهم اطلاقه بالشك في الايمان للحال وان لم يكن مرادا ولهذا الذي
ذكر من الوجوه قال المصنف لا ينبغي ان يقول ذلك دون ان يقول
لا يجوز ان يقول لانه اي قول ان شا الله اذا لم يقل للشك في الايمان
في الحال بل في ايمان الموافاة او لمعنى من المعاني المذكورة فلا معنى لنفي الجواز
شرعا كيف يقال لا يجوز وقد ذهب اليه اي ذلك القول والعمل به كثير من
السلف حتى انه روي عن بعض الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم
روي ان عبد الله بن مسعود كان يقول ذلك وهو ظاهر الرواية عن الامام

الشافعي

الشافعي رحمة الله عليه وليس هذا القول مثل قولك انا شاب ان شا الله
لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة للعبد بخلاف الايمان لانه وان
لم يكن في حد ذاته مكتسبا لكن مكتسبا بواسطة مباشرة اسبابه كما هو مقرر بره
ولا هو مما يتصور البقا عليه اي بقا الامر على الشباب في العاقبة والمال
بل هو على التصرم والزوال بخلاف الايمان المنظور اليه في العاقبة ولا هو
مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بخلاف الايمان الذي يمكن ان يحصل
به ذلك والحاصل ان من المشايخ من قال قول المومن انا مومن ان شا
الله مثل قول الشاب انا شاب ان شا الله فكما انه لا موقع لقوله ان شا الله
في الشباب فكذا في الايمان فاجاب بتحقيق الفرق بينهما وهو ظاهر
بل قولك انا مومن ان شا الله مثل قولك انا زاهد انا متق ان شا
الله ونحو ذلك من الامور المنظور اليها في المال ويحترز المخلص عن الاعجاب
وتزكية النفس بها وذهب بعض المحققين من المتاخرين الى ان الحاصل
للعبد المومن هو حقيقة التصديق الذي به يخرج العبد عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف فحقيقته متفاوته
بذلك على ما سبق وحصول التصديق الكامل المنجي في الاخرة
المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المومنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم
انما هو اي ذلك الايمان في مشية الله تعالى فليس هو الايمان المحقق
الحصول واذا كان كذلك فايمان الموافاه المنجي في الاخرة مرجو من فضل
الله تعالى فكان لقول المومن انا مومن ان شا الله بالنظر الى ذلك حسن
المساغ اذ لا منافاة اذا بين تيقن الايمان في الحال والتردد في كونه
منجيا في المال والحاصل ان من قطع بالايمان نظر الى المعنى الثابت
في الحال ومن لم يقطع به نظر الى المعنى المنجي في المال فالخلاف لفظي في
التحقيق ولا بد من تلخيص مقالة في هذا الباب تنطوي على غرر هذه

المباحث وعجل لها الامان من اللبس في الايمان والكلام فيها في مقامات الاول
في حقيقته وقد علمت انه التصديق القلبي وانه حقيقة واحدة في الشرع
واللغة والمنطق اما في اللغة والمنطق فلا تختلف لا من حيث الحقيقة ولا من
حيث المتعلق لان جميع ما يجري فيه التصديق المنطقي وبالعكس ولا يقال
التصديق اللغوي بنسبة الصدق الى المخبر المنطقي اعم لانه يحصل بدون
اخبار مخبر لانا نقول المراد نسبة الصدق الى وقوع النسبة او انتزاعها
سواء كان هناك مخبر بالمقال او بالحال كما يقال في حد العلم صفة يتجلى بها
المذكور اي ما من شانه ان يذكر واما التصديق الشرعي فحقيقته انه التصديق
اللغوي المنطقي اما انه اللغوي فلما اطبق عليه الفحول من انه باق على
مدلوله اللغوي لم يغيره الشرع ولم ينقله قال الامام الامدي في الابكار
الايمان في اللغة التصديق المعدى بالباء واذا ثبت ان معنى الايمان في اللغة
هو التصديق وجب حمل ما ورد من الفاظه في الكتاب والسنة عليه واما
انه المنطقي فلما حققته من المرجع اليه في ذلك على ما سبق واذا ثبت انه
لا فرق في الحقيقة ومن المعلوم انه انما يعتبر شرعا في الايمان التصديق
بامور مخصوصة علم ان مخالفة التصديق الشرعي لمطلق التصديق انما هو
من حيث المتعلق فالتصديق الشرعي اخص مطلقا باعتبار المتعلق وهو
ظاهر ثم اذا كان الايمان هو التصديق فيختلف معناه بحسب اختلاف
المتعلقات فمعنى امنت بالله صدقت بانه واحد متصف بما يليق به
منزه عما لا يليق به وامنت بالرسول صدقت بانه مبعوث من الله صادق
فيما جاء به وامنت بالملايكة صدقت بانهم عباده المكرمون المطيعون لا يعصون
بذكورة ولا انوثة ليسوا بالهة ولا يستحقون ان يعبدوا وامنت بكتبه
صدقت بانها منزلة من عنده صادقة بما تضمنته من الاحكام وامنت
باليوم الاخر صدقت بانه كاين لا محالة المقام الثاني من ان التصديق

هل

هل يكفي فيه الجزم واليقين ام لا بد من امر زايد على ذلك هو الاذعان حتى يكون
الجزم بدونه تصورا لا تصديقا ام لا معنى للجزم واليقين الا الاذعان وان
التصديق بسيط لا مركب من الجزم والاذعان وقد اضطرب كلامهم في ذلك
فمنه ما تقدم من قول الشارح وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب
نسبة الصدق من غير اذعان بل هو اذعان الخ وظاهر هذا ان هناك امرين
وان التصديق الثاني منهما والذي يكون نسبة الصدق والجزم بوقوع النسبة
او انتزاعها تصورا لا تصديقا وهذا بعيد جدا والقول بثبوت الواسطة
بين التصور والتصديق ابعد منه فيلزم احد امرين اما ان يكون التصديق
الشرعي هو الذي لا بد فيه من الاذعان بخلاف المنطقي والمعز رخلافه
واما انه لا معنى للجزم واليقين لا الاذعان وقد صرح بخلافه حيث جوز
وقوع نسبة الصدق في القلب بدون الاذعان والوجه انه لا معنى للجزم
والايقان الا الاذعان قال في شرح المقاصد ونعم ما قال من قال الاسناد
والايقاع وغير ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس هاهنا
تاثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة وليست
بواقعة وقال ايضا لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان
وقال ايضا انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب الا اذعانه
وقبوله وادراكه لهذا المعنى اي كون المتكلم صادقا انتهى وعلى هذا المعنى
وجحدوا بها الجحد باللسان لا بالقلوب لان الجحد القلبي ضد الايقان
القلبي ولا ايقان دون اذعان نعم الاذعان قد يحصل بدون الايقان
لما علمته من ان التصديق هو الاذعان فان كان جازما فهو الايقان
والا فهو الظن بل قد يكون الاذعان جازما بدون الايقان كما في الاعتقاد
التقليدي وايمان المقلد الجازم معتبر وكذا من كان غالب ظنه ان الدين
حق على ما ذكر في المواقف من قوله والظاهر ان الظن الغالب الذي

لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين قال السيد في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل والظاهر ان مراده بما ذكر الاعتقاد الجازم والا فلا ايمان بدون الجزم وعلى هذا فلا خلاف بينهما في المواقف وبين قول الشارح من ان الايمان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وقد تبين ايضا ان من التصديق المنطقي ما لا يعتبر شرعا كما في الظن الذي هو اذعان لم يبلغ حد الجزم فانه لا يكفي في الايمان الشرعي وان لم يكن ذلك تصديقا منطقيا فمشكل اذ لا يكون ظن وقوع النسبة تصورا محضا ولا واسطة بين التصور والتصديق وتبين ايضا ان الاذعان اعم من الايمان لتحققه في الاعتقاد التقليدي والظن وان مطلق التصديق هو الاذعان المنقسم الى اليقيني وغيره وان غير اليقيني ينقسم الى الجازم وغيره وانه لا يعتبر شرعا في الايمان الا ما كان جازما سواء كان يقينا ام لا الثالث الايمان الشرعي المكلف به اسم لتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيه به بالضرورة اي فيما علم كونه من الدين بالشهرة بدون النظر والاستدلال فيستوي في العلم به الخاصة والعامة ويكتفي فيه بالتصديق على سبيل الاجمال واذا لوحظت التفاصيل يعني الايمان التفصيلي حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السوال عنها مثلا كان كافرا قال الشارح وهذا هو المشهور وعليه الجمهور واما ما يكون طريق العلم به من الاحكام الشرعية الاجتهاد والنظر فانه لا يشترط في الايمان التصديق به الا اذا حصل العلم به والاتقان لم يشترط لذلك التصديق في اعتباره شرعا ايمانا الاقرار مع القدرة لا عند العجز حتى لو صدق ولم يمكنه الاقرار حتى مات فهو مومن عند الله ولو تمكن فلم يقر اختيارا لم يكن مومنا وكثير من الاعلام على ان الاقرار داخل في الايمان فهو شطر لا شرط والقائل بذلك موافق على الحكم المذكور وانه يسقط

اعتبار

اعتبار الاقرار للضرورة فظهر ان التحقيق هو الاول ضرورة ان التي ينتفي
بانتفا جزيه ويشترط ايضا ان يكون حصول التصديق بالاختيار
ضرورة كونه مامورا به على ما مر قال الشارح وحققه بعض المتاخرين
زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن
التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختياري
كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة
من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا
يكون ايمانا شرعيا في كلام طويل متردد بين الايمان فعلا اختياريا
او كيفية وقد علمت تحقيق ذلك من التقرير السابق وظاهر هذا
الكلام انه يشترط في التصديق اللغوي الاختيار والظاهر خلافه
ودعوى انه لا يقال في اللغة انه صدقه في الصورة المذكورة محل
نظر وقد صرح ابن سينا بعدم الفرق بين التصديق اللغوي
والمنطقي ثم يكفي في كونه اختياريا مباشرة اسبابه بقصد حصوله
ولا ينافي ذلك كونه في نفسه كيفية ولا يستلزم الامر به والتكليف
كونه فعلا البتة قال الشارح ولو كان الايمان من مقولة الفعل
دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل
كما لا يخفى على من يعرف هذه المقولة يريد ان هذا النوع من العرض
لا يبقى عند الحكما ايضا بخلاف الكيف وايضا ينبغي ان يختص اشتراط
الاختيار بحال الامكان والا فمن حصل له التصديق لا عن اختيار كيف يتصور
ان يحصله بالاختيار وان يكون مامورا بتحصيل الحاصل وسياتي لذلك
مزيد بيان ثم لا يشترط ان تكون تلك الكيفية حاصلة دايما بالفعل
بل الشرع اعتبر وجودها دايما ما لم يحصل ما ينافيها سوا حصلت

الغفلة بنوم او غيره او لا او كونه عرضا باقيا بذاته او لا معنى لبقائه الا تجدد الامثال فقد علمت ما فيه وميل الشارح الى نفي الغرض للقطع بان ايماننا الان هو ايماننا من قبل بعينه المقام الرابع كثير من السلف على ان الايمان غير المعرفة وكثير منهم على تفسير الايمان بالمعرفة والمنسوب الى امام الحرمين والامام الرازي ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة واصر بعض المتاخرين على ان الايمان هو التسليم وانه امر وراء التصديق والمعرفة وهو فعل النفس فاما من لم يرض المعرفة ايمانا فهم فريقان فريق ظاهر كلامهم ان المعرفة الضرورية لا تكفي في الايمان وانها اذا حصلت بالاختيار كانت ايمانا وقد علمت ما في ذلك سابقا وانه لا باس به وعلى هذا يحمل كلام المولف القايلين بان الايمان معرفة ويحصل بذلك التوفيق بين القايلين بكون المعرفة ايمانا والمثبتين لها والخلاف على هذا لفظي ولكن يبقى هاهنا ما تقدم تحقيقه من ان التصديق اذا حصل لا بالاختيار كيف لا يعد المتصف به مصدقا ويلزم من اعتبار الاختيار في نفس التصديق ان يكون المصدق بدون الاختيار مكلفا بان يصدق بالاختيار وان يكون ايمان الملايكة بما القي اليهم والانبيا بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم كله مكتسب بالاختيار كما نص عليه الشارح وكذا من خلق الله له علما ضروريا بحقيقة الدين قال الشارح وهذا موضع تامل والظاهر ان حصول الاذعان مطلقا في الايمان سوا حصلت مباشرة اسباب ذلك بالاختيار او لا والله الموفق وفريق ظاهر كلامهم ان المعرفة التي لا تعتبر ايمانا هي معرفة حقيقة ما جا به النبي عليه السلام قال في التبصرة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا بالملايكة والكتب والرسل ولا نعرفهم

بلغيانهم

باعيانهم والمعاندون يعرفونه ولا يصدقون انه نبي والخطب في ذلك هين
غني عن البيان واما من قال بانه من جنس كلام النفس وكلام النفس
غير العلم والارادة فمعناه على ما اشار اليه الشارح انه من الصفات
النفسية سواء كان علما او لم يكن ولم يرد ان كلام النفس مغاير
لما هو حاصل في النفس بحيث انه لا يصدق في العلم او غيره فالتصديق
قد يكون علما وقد يكون تقليدا جازما وقد يكون ظنا وصدق في الجملة
انه غير العلم واما ما ذهب اليه بعضهم من انه التسليم وانه معنى غير
التصديق فقد عرفت ان الاذعان والقبول والتسليم والتصديق
واحد عند المحققين المقام الخامس ان الايمان يزيد وينقص كما تقدم
تحريره وهو في الجملة على وجوه الاول من حيث الاعمال الثاني من حيث
الثمرات الثالث من حيث حصول الاحكام شيئا فشيئا الرابع
من حيث التفصيل والاجمال الخامس من حيث ثبوته والدوام
عليه السادس من حيث كونه يكون تقليدا ثم يكون يقينا السابع
من حيث كونه يكون بدون الاختيار ويكون به هذا ان لم يقل باشتراط
الاختيار في التصديق الثامن من حيث حقيقته بالشدة والضعف
على ما تقدم تحقيقه التاسع من حيث الوصول بعد علم اليقين
الى عين اليقين وهي مرتبة الاطمينان العاشر من حيث الترقي
بعد عين اليقين الى حق اليقين وهذان الوجهان مختصان باهل
العرفان المقام السادس ان الايمان والاسلام اما حقيقة واحدة
او حقيقتان متساويتان واما اجرا الاحكام على المنافق فمن حيث عدم
علمنا بحاله لا انه ثبت اسلامه الشرعي دون ايمانه لكن نحتاج الى تحرير
الفرق على تقدير تغاير المفهوم فنقول اما الايمان فقد
سبق تحقيق مفهومه واما الاسلام فمفهومه هو ما اشار اليه صاحب

الكفاية من انه الخضوع للالوهية ولا تحقق لذلك بدون التصديق والاذعان للاحكام كما لا تحقق للتصديق بدونه ذلك المقام السابع في ضبط المذاهب فنقول المعتبر في الايمان اما القلب فقط وذلك المعتبر اما تصديق او معرفة او اللسان فقط او هما بدون الاعمال او هما والاعمال جميعها والواجبات منها فقط ثم الايمان والاسلام اما واحد او لا وعلى هذا تخرج المذاهب المذهب الاول ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط والاقرار شرط فيه وهو التحقيق الثاني انه التصديق والاقرار الثالث انه التصديق والاقرار والاعمال جميعها الرابع انه التصديق والاقرار والاعمال الواجبات الخامس انه الاقرار بشرط التصديق السادس انه الاقرار ولا يشترط التصديق السابع ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الاقرار وليس احدهما شرطا لاعتبار الاخر الثامن ان الايمان معرفة الله فقط التاسع معرفة الله ومعرفة ما جاء به النبي اجمالا وهو منقول عن بعض الفقها ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مومن ان شا الله لا بالنظر الى الايمان الحاصل في الحال بل بنا على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة انما هي بالخاتمة وهي الحالة التي يموت عليها المكلف حتى ان المومن السعيد في الحقيقة من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله من ذلك وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وقد كان دهرا طويلا على الطاعة على ما اشير اليه بقوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اخرجه البزار بسند صحيح من حديث ابي هريرة اشار المصنف الى ابطال ذلك القول بقوله

والسعيد قد يشقى يريد انه يشقى بعد الايمان الذي كان به سعيدا
نعوذ بالله تعالى من ذلك والشقي قد يسعد بان يومن بعد الكفر
الذي كان به من قبل شقيا ثم صار سعيدا بالايمان والتغير من احد
الحالين الى الآخر انما يكون على السعادة والشقاوة الحادثتين حيث
كانتا من صفات المكلف دون الاسعاد والاشقا حيث لا يجوز التغير
عليهما وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة
والاشقا تكوين الشقاوة وقد سبق ان التكوين من الصفات المقدسة
وانه اذا تعلق بشيء من الكائنات سمي بما يليق به من حيث ذلك التعلق
وفيه نظر لان التكوين الذي هو الاسعاد مثلا هو عبارة عن تعلق
التكوين الازلي وقد علم ان التعلق حادث ولا تغير على الله ولا على
صفاته سبحانه لما مر تقريره من ان القديم بالذات لا يكون محلا
للحوادث وتغير الشيء من حال الى حال يلزوم لاتصافه بحادث والحق
انه لا خلاف في المعنى بين من يسوغ انا مومن ان شاء الله وبين من يقول
لا ينبغي ذلك ومن يقول بان السعيد لا يشقى ومن يقول بانه يشقى قد صح
لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى الذي يصير به
العبد مومنا في الحال سعيدا فهو اي ذلك المعنى في مشيته
حاصل في الحال بحقق الحصول فلا معنى لاحالته على المشية ثم ذلك
المعنى يجوز عليه التغير بحدوث ما ينافيه والعياذ بالله تعالى
فيشقى ذلك المومن السعيد وان اريد بالايمان والسعادة ما
يترتب عليه النجاة في الآخرة والثمرات من دخول الجنة ونحوه فهو
اي هذا المعنى في مشية الله تعالى غير معلوم لنا لا قطع منا بحصوله
للمومن الان في الحال لان ما نعلمه هو مجرد حصول الايمان واما كونه
يترتب عليه النجاة والثمرات فراجع الى علم الله وارادته فمن قطع

بالحصول حصول الايمان اراد المعنى الاول الحاصل في الحال فقال لا ينبغي ان
يقول ان شا الله ومن فوض حصول الايمان الى المشية بقوله ان شا الله فلم يقطع
بالحصول اراد المعنى الثاني الذي يترتب عليه الثمرات فلم يتوارد النفي
والاثبات على محل واحد فكان الخلاف لفظيا والا فلا خلاف في القطع بحصول
صفة الايمان في الحال وفي ان ايمان الموافاة غير معلوم لنا بل هو مرجو من كرم
الله سبحانه ومن كتب انه مومن بهذا المعنى فهو سعيد لا يشقى وفي ارسال
الله سبحانه الرسل والرسل جمع رسول فعول من الرسالة بمعنى مفعول وهي
اي الرسالة في عرف المليين سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب
اي العقول وهم المكلفون من خليقته من الثقلين يزيح الله سبحانه بها
اي السفارة عللهم اي ذوي الالباب يعني يكشف لهم بها عن وجوه مصالحهم
التي تنتظم بها احوالهم فيما قصرت عنه عقولهم ولم تف بادراكه قواهم من
مصالح الدنيا والاخرة فالعقول وان ادركت المصالح في الجملة الا ان معظمها
مما يخفى عليها فكان من اللطف ارسال الرسل لبيانها وذكر مباديها وغاياتها
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقد عرفت معنى لفظ
النبي والرسول في عرف الكلام في صدر هذا الكتاب عند قوله والنوع
الثاني خبر الرسول وفي شرح المقاصد وقد يخص اي الرسول بمن له
شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة
عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام ففي الارسال حكمة
اي مصلحة وعاقبة حميدة اي المحمودة وفي هذا الذي ذكره المصنف اشارة
الى ان الارسال ارساله سبحانه الرسل الى الخلق واجب بمعنى يجوز في حقه
تعالى لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة بل بمعنى ان قضية
الحكمة اي الحكمة المقتضية للمصالح وكونه سبحانه حكيما تقتضيه اي

الارسال

الارسال لما فيه من الحكم والمصالح التي ينتظم بها امر المعاش والمعاد وهذا ما اورده
كثير من مشايخ ما وراء النهر وميل الشارح الى خلافه لانه لا معنى للوجوب
بهذا المعنى الا ما يريده المعتزلة حيث قالوا بان ما تقتضيه الحكمة واجب
الوقوع يمتنع الترك لانه يحسن فعله ويقبح تركه قال الشارح فالحق ان
البعثة لطف من الله سبحانه ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو
المذهب في ساير الالطاف وليس الارسال بممتنع عقلا كما زعمت السمنية
والبراهمة وفي شرح المقاصد ومنهم من قال بعدم الاحتياج اي للرسالة
كالبراهمة وفي التبصرة ان السمنية والبراهمة انكروا الرسالة لما ان الخبر
ليس من اسباب المعارف ولا الارسال بممكن يستوي طرفاه من الوجود
والعدم بل ممكن راجح وجوده على عدمه لا ان وجوده وعدمه على السوا
كما ذهب اليه بعض المتكلمين ففي التبصرة انهم جميع متكلمي اهل الحديث سوى
ابي العباس القلانسي ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال وتحققه والى
فايدته المترتبة عليه والى طريق ثبوته بالمعجزة والى تعيين بعض من
ثبتت رسالته بطريقها القطعي فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من
البشر الى البشر مبشرين اي مخبرين بما يسر لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين والانذار التحذير لاهل الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك الذي يحصل به البشارة والانذار مما لا طريق
للعقل اليه اي الى معرفته لعجزه وقصوره وان كان له طريق الى معرفة
بعضه فبانظار دقيقة لا تتيسر تلك الانظار لاحد الا الواحد بعد واحد
من افراد العقلا ان اتفق وقوع ذلك ولا يكون الا على سبيل الاجمال ولا يحصل
به نفع عام ومبينين عليهم السلام للناس ما يحتاجون اليه في المعاش
من امور الدنيا والمعاد من امور الدين فانه تعالى خلق الجنة والنار لاهل الايمان
واهل الطغيان واعد فيهما اي في الجنة والنار الثواب والعقاب

وتفاصيل احوالهما من الحقائق النوعية والمقادير والدوام ونحو ذلك وطريق الوصول الى الاول وهو الثواب وطريق الاحتراز عن الثاني وهو العقاب مما لا يستقل به اي بمعرفته العقل فدعت الحاجة الى الارسال لبيان ذلك وهذا يتعلق بامور الدين وكذا اخلق الله تعالى الاجسام النافعة والاجسام الضارة ولم يجعل سبحانه للعقول ولا للحواس الباطنة والظاهرة الاستقلال بمعرفتهما اي الاجسام الضارة والاجسام النافعة من حيث كونهما كذلك وهذا فيما يتعلق بامور الدنيا وكذا جعل الله سبحانه القضايا ومراده الامور التي يحكم عليها فتصير قضايا منها اي القضايا ما هي ممكنات وجودها ممكن منها وعدمه عينا لا طريق للعقل الى الجزم باحد جانبيه المذكورين لان العقل انما يدرك امكانه بضرورة او نظر واذا كان عيانا عنه فلا طريق الى ادراك وصوله وجوده او عدمه الا النقل ومنها اي القضايا ما هي واجبات نظرية لا يظهر وجوبها او امتناعها للعقل الا بعد نظر من العقل دايم اي في ازمنة كثيرة وبحث كامل يحتاج في تحصيل شروطه وانتفائه الى مددو مود بحيث لو اشتغل الانسان به اي النظر والبحث لتعطل اكثر مصالحه اي الانسان فيما لا بد له منه وربما دعت الضرورة الى معرفة ما ذكر فكان من فضل الله سبحانه لا بطريق الوجوب ارسال الرسل عليهم السلام اي الامم لبيان ذلك الذي لا بد منه في امور الدين والدنيا كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ويعلم من ذلك ان بعثة كل رسول رحمة ولكن بعثته عليه السلام هي الرحمة العامة والحاصل ان ما لا بد منه ما يقصر العقل عن ادراكه ومنه ما يدركه ولكن بمشقة يفوت معها بعض المصالح فكان الارسال رحمة ولطفا وايدهم اي الانبيا بالمعجزات الناقضات للعادات والعادة هي الامر المستمر الحكم الذي يجوز العقل تبدله فنقض العادة تبدل حكمها المستمر بغيره من غير سبب ظاهر ويسمى ذلك خرقا للعادة

والمعجزات

والمعجزات جمع معجزة وهي امر يظهر وجوده بخلاف العادة على وجه التقض لها
على يد مدعي النبوة من الرجال على الراجح ويكون ظهوره عند تحدي
مدعي النبوة المنكرين لنبوته على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله
اي بمثل ذلك الامر ولذلك سمي معجزة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز لكنه استعير
لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سببه وهو الامر الناقض للعادة واشتق له
منه اسم فاعل ثم نقل الاسم من الوصفية الى الاسمية فالتا للنقل كما في الحقيقة
وقيل في المبالغة كما في العلامة والخوارق المتعلقة بالبعثة اما معجزة او ارهاص
اي تاسيس للبعثة كالخارق المشتهر السابق عليها المشعر بها او كالخارق
الصادر كرامة منه قبل زمان مظنة البعثة ولم يشتهر ومن لم يشترط
التحدي سمي الكرامة معجزة وقالوا واطلاق المعجزات على الارهاصات
من باب التغليب وجوزوا ظهور الخارق على يد المتاله دون المتنبي لقيام
البرهان القاطع على كذب المتاله واما السحر والشعبذة فذكر بعض
المحققين ان اسبابها العادية تخفى فلا تكون ناقضة للعادة بخلاف
المعجزة التي يويد الله تعالى بها النبي تصديقا له وذلك اي التاييد
لا بد منه لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب على الامة قبول قوله ولما
بان وتميز الصادق في دعوى الرسالة وهو النبي عن الكاذب
في دعواها وهو المتنبي وعند ظهور المعجزة منه على وفق دعواه يحصل
لمن علم بذلك الجزم بصدقه في دعوى النبوة وانما قيد بقوله على وفق
دعواه لان من ادعى النبوة وقال اية صدقي نطق هذا الجماد فنطق
بانه كذاب لا يثبت بذلك دعواه ومن ثم اخذ ذلك بعضهم في تعريف
المعجزة ثم حصول هذا الجزم انما هو بطريق جري العادة المستمرة
بان الله سبحانه يخلق في العالم بظهور المعجزة العلم والجزم بالصدق صدق
مدعي النبوة في دعواها عقيب ظهور المعجزة والعلم به وان كان

عدم خلق العلم والجزم بالصدق امرا ممكنا في نفسه اي نفس عدم خلق العلم
بالصدق اذ يجوز عقلا ان لا يخلق الله سبحانه العلم بالصدق عقيب ظهور
المعجزة ولكن الله سبحانه اجرى عادته بخلق ذلك عقيب ظهورها كما اذا
ادعى احد من الناس بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال
مدعي هذه الرسالة للملك ان كنت انا ايها الملك صادقا في دعوى الرسالة
منك اليهم فخالف عادتك في جلوسك المستمر في مكانك وقم من مكانك
ثلاث مرات ففعل الملك ذلك فانه يحصل للجماعة علم ضروري لا يتوقف
على نظر عادي لما انه سبحانه اجرى العادة بخلق العلم المذكور عقيب مثل
ذلك بصدقه اي مدعي الرسالة في مقالته وان كان الكذب في هذه
الدعوى ممكنا في نفسه اذ لا ينافي امكان كذبه عقلا الجزم والعلم بصدقه
فان الامكان الذاتي للشيء بمعنى التجويز العقلي اي بمعنى ان العقل يجوز
وقوع ذلك الشيء بالنظر الى ذاته لا ينافي حصول العلم القطعي بعدم
وقوعه والجزم بوقوع ضده فكذب مدعي رسالة الملك جائز في نفسه
وبالنظر الى ذاته مع كون العلم بصدقه قطعيا ضروريا وهذا كعلمنا
القطعي العادي بان جبل احد مثلا باق على كونه حجرا لم ينقلب ذهبا مع
امكانه اي الانقلاب في نفسه بمعنى ان العقل يجوز انقلابه ذهبا
بالنظر الى ذاته ولا ينافي ذلك علمنا بانه لم ينقلب ذهبا وجزمنا بذلك
فكذا ها هنا في هذا المقام يحصل العلم بصدقه اي مدعي الرسالة
بموجب العادة التي اجراها الله سبحانه بخلق العلم المذكور عقيب السبب
المذكور لانها اي المعجزة احد طرق العلم واسبابه المفضية اليه كالحس
الذي هو احد طرق العلم بالمحسوس فكما اجرى الله العادة بخلق العلم بذلك
المرئي عقيب تعلق الحس البصري به من غير تاثير للحس في ذلك العلم اجرى
الله العادة بخلق العلم بصدق مدعي النبوة عقيب ظهور المعجزة على يده

من غير

من غير تاثير للمعجزة في ذلك العلم وكما انه يمكن ان لا يخلق الله تعالى العلم بالمرئي
عقيب صرف الباصرة اليه ولا ينافي ذلك حصول العلم القطعي به كذلك يمكن
ان لا يخلق الله تعالى العلم بصدقه عقيب ظهور المعجزة ولا ينافي ذلك
حصول العلم القطعي بصدقه **ولا يقدح في ذلك العلم** القطعي الضروري
بصدقه **امكان كون المعجزة** اي الامر الناقض للعادة **من غير الله تعالى**
بان يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاجه او لاطلاع منه على
خواص بعض الاجسام فيتخذ هاذ ربعة الى بعض اغراضه فالمراد
بكونها من غيره تعالى ما ذكر ونحوه لا انها تكون بخلقه تعالى **او امكان**
كونها اي المعجزة من الله تعالى ولكن **لا لغرض التصديق** اي لا لارادة تصديق
مدعي النبوة **او** امكان **كونها لتصديق الكاذب** في دعوى النبوة
الى غير ذلك من الاحتمالات التي يجوزها العقل كامكان كونها للتصديق
في بعض ما يدعيه من الاحكام دون البعض او لتصديق مدع اخر او كونها
انما وقعت لا لمعنى لانها احتمالات متلاشية غير ناشية عن دليل
كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي المستفاد من اللمس **بحرارة النار امكان**
عدم الحرارة للنار اي حرارة النار **بمعنى انه لو قدر عدمها** اي حرارة
النار **لم يلزم منه** اي ذلك التقدير **محال** اذ كل ما لا يلزم من فرضه
محال فهو ممكن والمعنى ان امكان منافي الشيء في نفسه لا ينافي العلم الضروري
بذلك الشيء الا يرى ان التصديق بان النار حارة المستفاد من الحس لا ينافي
امكان كونها غير حارة فلا ينافي امكان ما ذكر في المعجزة العلم الضروري
بالصدق ولا يقال لا يمكن كونها لتصديق الكاذب لما تقدم تقريره
من انه لا يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب لانا نقول المراد من ذلك
انه لا يقع حتما لا انه غير ممكن في نفسه لكن ظاهر كلام الماتن يريد به امتناع
ظهور الخارق على يد الكاذب واعلم انهم يريدون بالعلم العادي ما

يحتمل النقيض كالعلم بكون الجبل حجرا مع تجويز العقل انقلابه ذهبا ويريدون
بالعلم العادي ايضا ما جرت العادة بان الله يخلقه مع سببه الظاهري
من حس او حدس او نظر سواء احتمل متعلقه النقيض اولا فالعادي بالمعنى
الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثاني ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون
بتاثير الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد وفي شرح المواقف
ان دلالة المعجزة على الصدق عادية لا عقلية اذ العقلية لا يتصور فيها
انفكاك الدلالة كما في دلالة الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة
حيث يتصور انها غير دالة على الصدق وصرح المواقف وغيره بان معنى
كونها عادية اجراء الله العادة بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
والعلم تارة يكون مع تجويز العقل كونه لا يكون كذلك في نفس الامر
كما في العلم بكون الجبل حجرا وتارة يكون بدون ذلك كما في العلم بان الواحد
نصف الاثنين اذ لا يجوز العقل انه لا يكون كذلك بحال مع القطع والجزم
في كل منهما فاتضح ما تقدم تحقيقه في التصديق وتفاوته واول الانبيا
ادم واخرهم محمد عليه الصلاة والسلام اما ثبوت نبوة ادم فبالكتاب
العزيز الدال على انه اي ادم امر ونهي على البنا للمفعول اي امره الله ونهاه
قال تعالى وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها حيث شئتما
ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمنه وخصوصا في حال
الامر والنهي المذكورين نبي اخر غيره فهو اي ذلك الامر والنهي بالوحي
من الله اليه لا غير الوحي ضرورة ان ذلك اما ان يكون شفاها او بواسطة
الملك او النبي والاخير منتف فتعين الاولان او احدهما ولا معنى للنبوة
الا ذلك وكذا السنة فقد اخرج الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه
عن ابي امامة ان رجلا قال يا رسول الله انبي كان ادم قال نعم والاجماع
سلفا وخلفا على نبوته فانكار نبوته على ما نقل عن البعض الذي لا يعتد

به

به يكون كفرا لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع لكن الامر والنهي المتلو بين
قبل الاجتبا وحصول النبوة انما كان بلا اجتبا او بعده على الراجح واما نبوة
سيد المرسلين نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
ابن عبد مناف بن قصي ذوي اللوا المرفوع من بني لوي والفرع
المنيف ابن عبد الله مناف بن قصي محمد خير بني هاشم فمن تميم
وبنوا الدارم وهاشم خير قريش وما مثل قريش في بني ادم فانه
صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكان ابتداء ذلك في قومه
بمكة على راس الاربعين اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر ولا خلاف لاحد
في ذلك واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه صلى الله عليه وسلم
اظهر القران الكريم كلام الله تعالى وتحدى به اي الكلام البلغاء من
قريش وغيرهم مع كمال بلاغتهم ونهاية فصاحتهم فعجزوا عن معارضة
اقصر سورة منه ولم يقدروا على المقاومة سبب سفه وتهافتهم كما
قال صاحب الكشاف مع تهالكهم والقايهم بايديهم الى التهلكة على ذلك
الذي طولبوا به من المعارضة حتى انهم لما عجزوا عن ذلك اصلا وراسا
خاطروا بمهجهم في الوغى واعرضوا عن المعارضة بالحروف والمقال
الى المقارعة بالسيوف والنصال ولم ينقل عن احد منهم مع توفر
دواعي المعارضة من كمال بلاغتهم والالحاح عليهم في طلب المعارضة
على سبيل الافحام الاتيان بشي من المقال مما يدانيه اي القران في
فصاحته او بلاغته فدل ذلك الاعجاز قطعا على انه اي القران
من عند الله تعالى معجزة باقية الى يوم القيامة وعلم به اي القران
صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم في نبوته وجميع ما اخبر به
علما قطعيا يقينيا ضروريا عاديا كما مر تقريره لا يقدح فيه
اي في العلم المذكور شي من الاحتمالات العقلية التي سبق التنبيه عليها

كما شان سائر العلوم العادية التي اجرى الله العادة بخلقها عقيب اسبابها
الظاهرية ولا يقدح في كونها علوما قطعية شي من الاحتمالات العقلية
الا ترى ان التواتر يفيد العلم الضروري مع تجويز العقل النقيض ومعنى قولهم
في التواتر انه لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب انه يحكم حكما جازما
بصدقهم لا انه يحكم بامتناع التواطي المذكور لانه امر ممكن في نفسه وثانيهما
اي الوجهين لاظهار المعجزة انه نقل عنه عليه السلام من المعجزات والامور
الخارقة للعادة بطريق الشهود والاحاد ما يجب القطع به في الجملة
لانه يبلغ القدر المشترك منه اي من المنقول اعني بالقدر المشترك الذي
تواتر ظهور المعجزة على الاطلاق والاجمال حد التواتر المفيد للعلم
الضروري بذلك وان كان تفاصيلها اي المعجزات مروية احادا وبعضها
بطريق الشهود الشهرة والمشهور احد قسمي المتواتر وبيان ذلك ان رواة
المعجزات بلغوا بتمامها عدد التواتر وقد اتفق الكل على الاخبار بظهور المعجزة
الذي هو القدر المشترك فمن المعجزات انشقاق القمر وتسليم الحجر الشجر
والحجر وكلام الضب والغزالة والجمل وحنين الجذع ونبع الماء من بين اصابعه
الشريفة ومجي الشجرة التي دعاها فجاءت تشق الارض والتقاء الشجرتين
لحاجته وشاة ام معبد وتظليل الغمامة وتكثير الازواد القليلة وفيضان
بير الحديبية بسهم من كنانته ورد عين قتادة ورمي المشركين يوم بدر
بكف من الحصا فانهزموا لا يلوون على شي ونزل وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى والاسرا ووقع الاصنام من ظهر الكعبة بادنى اشارة
منه واخباره بالكوائن المستقبلة نحو قوله للزبير عن علي لتقتلنه وانت
ظالم له وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية واخباره بظهور دينه على الدين
كله وقوله لعلي انه يقتله اشقى الاخرين وانه يخضب هذه من هذه
واخباره بقتل اهل النهروان وذي الثدية وقوله لعايشة تنبحها كلاب

الحوأب

الحروب واخباره عن بني امية بزقي منبره وقوله للانصار ستلقون بعدي
اثرة واخباره بمجي الفتن كقطع الليل المظلم وبافتراق امته على نيف
وسبعين فرقة وقوله للعباس في الاسارفاين المال الذي اعطيته
ام الفضل واخباره عن ناقته لما ضلت والكتاب الذي مع الطعينة
ووقوفه على ابي سفيان ورفقته يوم الفتح واخباره بما قالتهم وقوله
لابي ذر تموت غريبا بالربذة ومما ترك فيه من الاقوات فبقي دهرًا
طويلا يوكل منه ولا يفني الى غير ذلك مما لا يضبطه حسبان ولا يحصيه
ديوان فالقدر المشترك من ذلك متواتر كشجاعة علي وجود حاتم
الطائي فان رواة الجزئيات من ذلك تبلغ واحدا التواتر واتفقوا على الاخبار
بالقدر المشترك وهي اي المعجزات كثيرة جدا مذكورة بطرقها في كتب
السير والتواريخ والتفاسير ونحوها على التفصيل وقد كان من ارباب
البصاير من يوسن بمجرد مشاهدة طلعته الشريفة قال عبد الله بن سلام
فما هو الا ان رايت وجهه فعلمت انه ليس بكذاب وقد يستدل ارباب
البصاير على نبوته صلى الله عليه وسلم بوجهين اخرين احدهما
تواتر نقله الينا من احواله قبل النبوة وحال الدعوة في ابتدا امر
النبوة وبعد تمامها من الكمالات الباهرة والفضايل والفواضل المتكاثرة
على ما اشارت اليه خديجة الكبرى بقولها لا يخزيك الله ابدا الخ وما
تواتر نقله من اخلاقه العظيمة التي اخبر بها القران واحكامه الكليمة
الدالة على تمام حكمته وانوار معرفته واقدامه حيث تحجم الابطال
ويفر المقدام كيوم حنين حيث ولوا مدبرين الا رسول الله صلى الله عليه
وسلم قالوا فوالله ما رجعت الناس راجعة حتى راينا الاسرى مكتفين عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعض الصحابة كنا اذا اشتد
الباس اتقينا برسول الله وكان يكون اول الخيل اذا حصل الفزع بالمدينة

وربما عدا الي الفزع وحده فرده ورجع فراي الناس فرجعهم وقال لن تراعوا
ووثقه بعصمة الله له حيث نزل الحرس لما نزل والله يعصمك من الناس
في جميع الاحوال حتي في المخاوف ومظان ونوب الاعدا وكذلك ثباته
علي حاله من السكون والوقار وحسن الهيبة وعدم تغير البشرية لدي
الاهوال الهايلة والخطوب الشديدة فلا تأخذه في الله لومة لايم
وهو مجتهد في اظهار اعلام الدين وايوا المستضعفين من المومنين
والقيام بلوازم الرسالة واعبا النبوة والصدع بالحق والاعراض عن
المشركين الي غير ذلك من الاحوال السعيدة والصفات الحميدة بحيث لم
يجد اعداوه مع شدة عداوتهم له وحرصهم علي الطعن فيه مطعنا
ولا شايبة مطعن ولا وجدوا الي القدح فيه سبيلا ولا نقيرا ولا فتيلا
وناهيك بحديث هرقل مع ابي سفيان وما اعترف به حال شدة عداوته
له من اوصافه السنية واخلاقه البهية وكفي بذلك شاهدا علي نبوته
فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور الفاضلة والكمالات
في غير الانبيا عليهم السلام ويقطع بانه يمتنع ان يجمع الله هذه الكمالات
في حق من يعلم انه يفتري عليه سبحانه ثم يمهله اي من يفتري عليه
ثلاثا وعشرين سنة بمكة والمدينة يظهر دعواه ويحكم قواعدها
واحكامها ثم يظهر دينه علي ساير الاديان وينصره علي جميع اعدايه
ويحيي اثاره من الاقوال والافعال بعد موته ناسخة للاديان باقية
الي يوم القيامة فلا ريب في ان من هذا شانه هو النبي الاكمل والرسول
الافضل وشريعته اتم الشرايع وامته خير امة من متبوع وتابع
وثانيهما اي وجهي ارباب البصاير انه صلي الله عليه وسلم ادعي
ذلك الامر العظيم من النبوة العظمي بين اظهر قوم لا كتاب لهم
ولا حكمة معهم قبل ذلك فبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام

والرابع

والشرابع قال تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم
اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واتم مكارم الاخلاق ونهى عن
ملايمها وقال له بعض وجوه العرب لما دعاهم الى الاسلام ما احسن ما تدعوا
اليه ثم التفت الى قومه وقال انه والله ليامركم بمكارم الاخلاق وينهاكم
عن ملايمها واكمل صلى الله عليه وسلم كثيرا من الناس من اصحابه
بالفضايل العلمية والعملية فاستكملوا الحكمة من حيث النظر والعمل
ففازوا بالكمال والزكاة وكمالات الصحابة اكثر من ان تحصى واشهر من
ان تستقصى ونور صلى الله عليه وسلم العالم بعد الظلامه بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله تعالى كما وعده دينه على الدين كله على ان هذا
وحده واف بالمطلوب فقد كان صلى الله عليه وسلم يخبر بذلك المشركين
قبل ظهور هذا الدين والاديان منكثرة من الشرك وغيره منتشرة في المشارق
والمغارب واصنام المشركين على ظهر الكعبة وللمشركين الاستيلا حتى انهم
اخرجوه صلى الله عليه وسلم من مكة فلم يزل هذا الدين يعلوا والاديان
تسفل الى ان اضمحلت وتلاشت وخصوصا الشرك ببلاد العرب وظهر
على جميعها دين الاسلام وصار اهله هم الناس وعلماوه هم الاساس
وملوكه اصحاب الشوكة والاستيلا وامراوه ذوي السطوة والاستعلا
وكان صلى الله عليه وسلم يتلوا هذه الاية منفردا واهل الشرك هم الجم
الغفير عددا وعددا ولا معنى للنبوة والرسالة الا ذلك الامر
العظيم الذي ادعاه وترتبت عليه هذه الاثار المقتضية لتحققه
قطعا واما كونه اخر الانبيا وصاحب الرسالة العامة فلانه
اذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه في احاديث كثيرة وكلام الله تعالى
المنزل عليه على انه خاتم النبيين قال تعالى ولكن رسول الله وخاتم
النبيين ودل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه مبعوث الى كافة

الناس قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا بل مبعوث الى الانس
والجن بدليل سورة الجن وحديث جن نصيبين رواه ابن مسعود ثبت انه اخر الانبيا
بالدليل الخاص وان نبوته عامة بالدليل العام والخاص لا تخص نبوته العرب
كما يزعم بعض النصارى وبعض اليهود حيث بهرتهم الحجج حتى من الكتب المنزلة
فلم يسعهم الانكار بمحمد واتى اثباتها على وجه التخصيص فان قلت قد
ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام الى الارض كما اخرجه الشيخان
وغيرهما من طرق فكيف يكون نبينا صلى الله عليه وسلم اخر الانبيا قلت
نعم ينزل لكنه اي عيسى عليه السلام يتابع نبينا عليه السلام فيعمل
بشريعته لان شريعته اي عيسى قد نسخت بشريعتنا الطاهرة عليها
واذا كان كذلك فلا يكون اليه اي عيسى من الله وحي و لا يكون له نصب
احكام لان احكام شريعتنا باقية الى يوم القيامة ولا معنى لكون نبينا اخر الانبيا
الا انه لا يبعث بعده نبي حتى لو احيا الله كثيرا من المرسلين فعملوا بشرعنا
لا ينافي ذلك كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بل يكون عيسى عليه السلام
اذا نزل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على امته ثم الاصح انه يصلي
بالناس ويؤمهم من ورثة كونه هو الخليفة والامام ويقتدي به اي عيسى
عليه السلام الامام محمد المهدي الذي بشر بظهوره النبي صلى الله عليه وسلم
من ولد فاطمة عليها السلام وتكون اليه الامامة قبل نزول عيسى فاذا
نزل سلم اليه الامر على الاصح خلافا لمن زعم ان عيسى عليه السلام يقتدي به
والامامية يعتقدون وجوده الان وانه مختف من الاعدا وانه اخر الايمة
الاثني عشر وهو من ولد الحسين واولهم امير المومنين علي كرم الله وجهه
واخرهم محمد المهدي المنتظر ولهم في ترتيبهم اختلاف واستقر رايهم على
ان الامامة انتهت الى جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي
الرضى ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد المهدي فالاصح اقتداوه

بعيسى

بعيسى عليه السلام لانه افضل من المهدي قطعا فامامته اي عيسى عليه
السلام اولى من امامة المهدي كما هو ظاهر وقد روي بيان عددهم اي
الانبيا في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن عدد
الانبيا فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا اخرجه ابن حبان في صحيحه
من حديث ابي ذر وفي رواية مايتا الف واربعة وعشرون الفا قال
الحافظ الجلال لم اقف عليها والاولى ان لا يقتصر فيهم على عدد في التسمية
فقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وايضا
لا يومن في ذكر العدد عدد الانبيا ان يدخل فيهم من ليس هو منهم
ان ذكر لهم عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم في ذكر العدد من هو منهم
ان ذكر عدد اقل من عددهم وعلى التقدير بن يكون الاخبار باسم ذلك
العدد عنهم غير مطابق فيخبر عنه يعني ان خبر الواحد المروي في
عددهم على تقدير اشتماله على جميع الشرايط المقتضية لصحة المذكورة
في كتب اصول الفقه في بيان اقسام السنة لا يفيد ذلك الخبر الا الظن
لمضمونه ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات وانما يعتبر في العمليات
ومعنى ذلك ان الاعتقاد الذي لا يطالب المكلف به شرعا لا عبرة بالظن
فيه بمعنى انه لا يلزمه اعتقاد ما يفيده الدليل الظني والا فما كان
مطالبا به فانه يجب عليه اعمال دليله بحسبه وان كان ظنيا وفي شرح
المقاصد وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان
اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه
وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان انتهى وفيه نظر
لحصول الجزم بالحكم من الدليل الظني بل قد صرحوا بان البرهان
القاطع لا ينتفع به الكافة لقصورهم عن ادراكه وانما ينتفعون بالخطابيات
كما سبق فكان مراده انه لا يلزم حصول ذلك من الدليل الظني او انه لا يحصل

منه الاعتقاد الجازم اليقيني فلا يلزم اعتقاد ما افاده هذا الدليل الظني المروي احادا خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية لانه يضعف فيه الظن وكذا اذا كان القول بموجبه اي الخبر مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب كما هاهنا وهو اي ظاهر الكتاب ان بعض الانبيا لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى يقول ومنهم من لم نقصص عليك ومن المعلوم انه صلى الله عليه وسلم انما يعلم عددهم من اعلام الله له وانما قال ظاهر الكتاب لانه يحتمل ومنهم من لم نقصص عليك بذكر اسمه فلا ينافي ذلك اعلامه بعددهم وجنح المصنف الى انه لا يقتصر في تسميتهم على عدد معين لانه يحتمل العدد كما ذكر مخالفة الواقع في نفس الامر من عددهم وهو اي احتمال المخالفة عد النبي من غير الانبيا على تقدير النقص وعد غير النبي من الانبيا على تقدير الزيادة بنا على ان اسم العدد كما هو الراجح اسم خاص في مدلوله لا عام فيه والخاص لا يحتمل الزيادة ولا النقصان لان دلالته قطعية فقولنا في الكيس مائة درهم دال على انه لا يكون فيه اكثر من ذلك ولا اقل وكلهم اي الانبيا عليهم السلام كانوا مخبرين بالاحكام مبلغين ما انزل اليهم من ربهم عن الله لان هذا الاخبار والابلاغ معنى النبوة التي هي انبا عن الله والرسالة التي هي سفارة بين الله والعباد صادقين في اخبارهم قطعا ناصحين للعباد جزما ليلا تبطل فايدة البعثة والرسالة لم يكونوا كذلك عليهم السلام وفي هذا الذي ذكره اشارة الى ان الانبيا معصومون عن الكذب وخصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة لان العصمة عن الكذب في ذلك اكدا اما كونهم معصومين عن الكذب مطلقا عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وهو اللايق بمناصبهم الشريفة وفي عصمتهم عن ساير الذنوب اي بقيتها تفصيل وهو اي التفصيل انهم معصومون عن الكفر قبل

الوحي

الوحي وبعده بالاجماع ايضا لانه يقتضي النفرة كالكذب وكذا معصومون
عن تعمد الكباير عند الجمهور من ايمة التحقيق خلافا للحشوية ولا اعتداد
بهم لقصورهم عن ادراك وجوه الدلالة من الادلة وانما الخلاف بين المتكلمين
في ان امتناعه اي تعمد الكباير ثابت بدليل السمع وعليه الاكثر او العقل
وعليه المعتزلة بناء على قاعدة الحسن والقبح ووجوب الاصلح واجمعوا على امتناع
تعمد الكذب عقلا فيما يرجع الى التبليغ لدلالة المعجزة على ذلك واما
صدور الكباير سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه وفاقا للجبايي
ومثل السهو الخطا في التاويل واما الصغاير فيجوز صدورها عمدا عند
الجمهور خلافا للجبايي واتباعه القايلين بامتناع صدور المعصية
منهم على وجه العمد صغيرة كانت او كبيرة عقلا ويجوز صدور الصغاير
سهوا باتفاق الاكثر الا ما يدل منها على الخسة والدناة كسرقة لقمة
والتطفيف في الكيل بحبة فان ذلك لا يجوز صدوره منهم لكن المحققين
من الاشاعرة والمعتزلة والجاحظ اشترطوا في الصغيرة الصادرة سهوا
ان ينبهوا اي الانبيا من قبل الله عليه اي ذلك السهو حال فعل ذلك
الذنب فينتهوا عليهم السلام عنه اي فعل الصغيرة والحاصل انهم وان
جاز عليهم فعل الصغيرة سهوا لا يتركون بل ينبهون فينتهون هذا
الذي ذكره من احكام العصمة كله محله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة
واما قبله اي الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة منهم عندنا
وذهب المعتزلة الى امتناعها عقلا اي الكبيرة قبل الوحي كبعده لانها
اي الكبيرة يوجب صدورها النفرة عنهم المانعة عن اتباعهم
وقبول قولهم فتفوت مصلحة البعثة والمقصود من الرسالة والحق عند المحققين
منع ما يوجب حصوله النفرة عنهم مطلقا ذنبا كان او لا كعهر الامهات
والفجور اي ارتكاب الفاحشة والاتصاف بالغلظة والفظاظة

وتعاطي الحرف الدنية والبرص والجذام ونحو ذلك والصغائر الدالة على الخسة

كما مر وسنع الشيعة وهم طوايف كثيرة صدور الكبيرة والصغيرة

منهم مطلقا قبل الوحي وبعده لكنهم اي الشيعة جوزوا عليهم اظهار الكفر

اي التلبس بشعاره تقية خوف الهلاك وليس بشي لان ابتدا الدعوة مظنة

ذلك فيودي الى انسداد باب الابلاغ اذا تقرر هذا المذكور من احكام

العصمة فما نقل عن الانبيا مما يشعر بكذب او بمعصية في الجملة

فما كان من ذلك منقولا بطريق الاحاد فمردود لان نسبة الراوي الى

الخطا في النقل اولى من نسبته المعصية الى المعفرة وما كان منقولا

بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ويجب تاويله ان امكن صرفه والا

اي وان لم يكن ذلك فمحمول ما نقل من ذلك باسم المعصية على ترك الاولى

اذ ترك الاولى منهم بالنسبة الى مراتبهم الشريفة ربما سمي ذنبا ومعصية

فقد قالوا حسنات الابرار سيات المقربين او محمول على كونه اي ذلك

المنقول صدر قبل البعثة او سهوا او صغيرة واستعظم منهم وتفصيل

ذلك المبحث وتلك الاحكام المتعلقة بهذا المقام مذكور في الكتب

المبسوطة ثم حقيقة العصمة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا بناء على اسناد

الاشيا كلها في وجودها الى الفاعل المختار واما عند الحكما فهي ملكة

تمنع من ارتكاب الذنب وتحصل بالتدريج فتكون كالاثر تصير ملكة

واستحكم في النفس وذهب البعض الى انها خاصة في النفس والبدن

تمتنع بها صدور الذنب ورد بانه لو كان كذلك لما استحقوا المدح

بتركه ولما كلفوا بذلك واثبتوا عليه والاجماع على انهم مكلفون بترك

المعاصي وافضل الانبيا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لقوله

تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فيكون خير نبي بعث للناس

ولا شك في ان خيرية الامة الثابتة على بقية الامم انما هي بحسب

كمالهم

كمالهم اي هذه الامة في الدين الذي تلقوه من نبيهم وذلك الكمال
الثابت لهم تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه بلاريب للجزم بانهم
لايكونون خيرا من امة من الامم الا ونبيهم افضل من نبي تلك الامة
والاستدلال على الافضلية بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم
ولا فخر اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة استدلال ضعيف بالنسبة الى
العموم لانه اي الحديث لا يدل على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من
ادم كما هو ظاهر بل انما يدل على كونه افضل من اولاده اي ادم عليه
السلام والملائكة عباد الله العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا يوصفون بذكورة
ولا انوثة اذ لم يرد بذلك الوصف نقل ولا دل عليه عقل وربما دل العقل
على انهم لا يوصفون بذلك اذ الذكورة والانوثة انما تكون في النوع
المتناسل وما زعمه المشركون عبدة الاصنام من انهم بنات الله
محال قطعا باجماع العقلاء قال الله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم
عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسئلون وهو اي
قول المشركين افراط في شانهم اي الملائكة وغلو في تعظيمهم بنسبتهم
اليه تعالى على هذا الوجه الشنيع كما ان قول اليهود فيهم ان الواحد
فالواحد منهم اي الملائكة قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى على ذلك
بالمسخ تفريط في شانهم وقول بعدم عصمتهم وكذا دعوى اليهود
عداوة جبريل وغيره من الملائكة وخير الامور الاوساط وبئس التفريط
والافراط فان قيل اعتراضا على القول بعصمتهم اليس قد كفر ابليس
وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس قلنا في الجواب بل كان

من الجن ففسق عن امر ربه كما قال تعالى ولم يكن من الملايكة لكنه
اي ابليس لما كان في صفة الملايكة في العبادة ورفعة الدرجة
لانه كان من اهل السما وكان جنيا واحدا متفردا عن الجن مغمورا
فيما بينهم اي الملايكة صح استثناوه منهم حيث عد منهم تغليبا
كيف وقد صرح القران بانه من الجن وكونه من صنف من الملايكة بعيد
وايضا كونه مخلوقا من نار ظاهر في جنيته لان الملايكة مخلوقون
من النور قال بعض المحققين الانسان جسم كثيف منفوخ فيه الروح
والملك جسم لطيف نوراني منفوخ فيه الروح والجني جسم لطيف
ناري منفوخ فيه الروح واما قصة هاروت وماروت التي يعترض
بها على عصمة الملايكة ايضا فالاصح انهما ملكان لقوله تعالى وما
انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
من المعاصي وتعذيبهما على ما هو مذكور في الاخبار انما هو على وجه
المعاتبة لا المعاقبة كما تعاتب الانبيا على الزلة والسهو ويستعظم
ذلك منهم على ما سبق تقريره وكانا يعظان الناس في تعلم السحر
ويقولان ما اخبر الله به عنهما انما نحن فتنة فلا تكفر والنهي بهما ان
عن الكفر ويصدر منهما ولا كفر في تعليم السحر ولا تعلمه اذ لو كان تعلمه
كفرا مطلقا كما علمه الملكان الناس بل الكفر في اعتقاده اي اعتقاد لما هو
حله والعمل به اي السحر على وجه اعتقاد تاثيره او حله او من حيث
ارتكاب ما جعله الشرع امارة الكفر وقد قالوا لا باس بتعلمه
للاحتراز عنه ولله تعالى كتب انزلها على انبيايه وبين فيها اي الكتب
امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله سبحانه وهو اي كلامه
الازلي واحد لا تعدد فيه وانما التعدد والتفاوت بين الكتب
المنزلة في النظم المقرو والمسموع اذ اللسان العربي غير العبراني

وهذا

وبهذا الاعتبار المتعلق بالنظم كان الافضل اي افضل الكتب القران العربي المبين مومم
ثم التوراة والانجيل والزبور افضل من بقية الكتب وكلامه تعالى واحد
ويتعدد بحسب النظم الدال عليه الي هذه الكتب فكلامه تعالى واحد
ويتعدد بحسب النظم الدال عليه الى هذه الكتب التي بعضها افضل من
بعض كما ان القران الذي هو الكلام النفسي كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل
اذ لا يكون افضل من نفسه ثم باعتبار القراة المرتبة في النظم المفصلة
الي السور والايات وباعتبار الكتابة ايضا يجوز ان يكون بعض السور
منه افضل من بعض كما ورد في الحديث الصحيح من تفضيل ام الكتاب
وسورة الاخلاص وقال صلى الله عليه وسلم لابي رضي الله عنه اتدري اي
اية من كتاب الله معك افضل الحديث وحقيقة التفضيل هاهنا ان قراته
اي القران افضل من قراة غيره من كتب الله لما انه اي القران انفع
لقاريه لكونه اكثرها فايدة واعم عايدة او لان ذكر الله فيه اكثر من ذكره
تعالى في باقي الكتب ثم الكتب السابق انزالها قد نسخت بالقران
تلاوتها وكتابتها اي التكليف بذلك والتعبد به والا فقد قال الله
تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين ونسخ به ايضا
بعض احكامها العملية اذ لا يجوز نسخ الاعتقاديه والمعراج لرسول الله
صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الي السما الدنيا ثم الي ما شا
الله من العلا بالانتها الي البيت المعمور وسدرة المنتهى ثم دنى فتدلى
اي حق ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره المعراج يكون مبتدعا وانكاره
وادعا استحالته باطل لانه انما يبتنى على اصول الفلاسفة من
امتناع الخرق والالتيام على السموات والافالخرق والالتيام على السموات
جايز بل واقع عند اهل الحق والاجسام العلوية والسفلية متماثلة
مركبة من الجواهر المفردة المتماثلة يصح على كل من الاجسام ما

يصح على الاخر ضرورة التماثل المذكور فاذا امكن خرق الاجسام السفلية امكن خرق
الاجسام العلوية والله تعالى قادر على الممكنات كلها فهو قادر على خرق
السموات وقد ورد السمع به فيجب تصديقه فقوله اي المصنف في اليقظة
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام اعتمادا على ما روي من معاوية
ابن ابي سفيان الاموي انه سئل عن المعراج فقال كان رويا صالحة اخرجه ابن
عبد الحق وابن جرير وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد
جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرويا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب عن هذه الاية واثر معاوية
بان المراد بالرويا فيهما الرويا بالعين لا الرويا المنامية والمعنى في قول
ام المومنين ما فقد جسده صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج عن الروح
بل كان جسده الشريف مع روحه الشريفة وكان المعراج بالجسد والروح
جميعا فكان قولها للرد على من زعم انه في المنام وهذا ظاهر على ان يكون
لفظ الاثر ما فقد لكن الذي اخرجه ابن اسحاق ومحمد بن جرير الطبري
ما فقدت وقوله اى المصنف بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه
اى المعراج كان بالروح فقط في اليقظة ولا يخفى على ذي بصيرة ان المعراج
في المنام او بالروح دون الجسد ليس هو مما ينكر كل الانكار فلو كان
كذلك لم ينكر كل الانكار واللازم باطل لان الكفرة من قريش وغيرهم انكروا
امر المعراج غاية الانكار وانكره كثير من المسلمين الذين اسلموا
من قبل ولم يخالط الاسلام بشاشة قلوبهم كل الانكار وقد ارتدوا
بسبب ذلك الذي اظهره صلى الله عليه وسلم من امر المعراج وقوله اي
المصنف الى السما اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في اليقظة
بالروح والجسد لكنه لم يكن الا في بيت المقدس على ما نطق به الكتاب
العزيز قال تعالى سبحان الذي اسري بعبده ليلا من المسجد الحرام

الي

الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من اياتنا وقوله ثم الى ما شا
الله على الاجمال اشارة الى اختلاف اقوال السلف في ذلك فقيل
نهاية المعراج الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى
طرف العالم فالاسرا به صلى الله عليه وسلم وهو توجهه صلى الله عليه
وسلم من المسجد الحرام الى بيت المقدس ثم الى المسجد الحرام بجسده الشريف
يقظة في ليلة واحدة قطعي ثبت بالكتاب العزيز الناطق به صريحا
لا يسع مسلما انكاره والمعراج به صلى الله عليه وسلم من الارض الى السما
ثبت بحديث مشهور كثير الطرق والالفاظ ومن السما الى الجنة او العرش
او غير ذلك ثبت بما روي احادا ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم انما
راي ربه ليلة المعراج بفواده قال تعالى ما كذب الفواد ما راي
لا بعينيه وهو مذهب ام المومنين عايشة ومذهب ابن عباس وغيره
انه راه بعيني راسه ثم الفرق بين المعراج مناما وبالروح فقط يقظة
محل نظر دقيق وكرامات الاوليا من هذه الامة وغيرهم حق جوازا
ووقوعا والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسبما يمكن ويفي به
علمه وذوقه ومن ثم تتفاوت درجاتهم في العرفان قال الشارح ونحن
على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان
طريق الفناء فيه العيان دون البرهان المواظب على الطاعات وشرط
بعض الاكابر الخروج من الخلاف ما امكن المجتنب عن المعاصي لا على وجه
العصمة بل ربما تصدر منه المعصية سيل الجنيد عن ذلك فقال وكان
امر الله قدرا مقدورا المعرض عن الانهماك في اللذات الحسية والشهوات
الحيوانية وفي التقييد بالانهماك اشارة الى انه ربما لا بيس ذلك من
المباح في الجملة واما اللذات العقلية الشاغلة عن المطلوب فهي كالحسية
وكرامته اي الولي ظهور امر خارق للعادة يكون ظهوره من قبله

غير مقارن ظهوره لدعوى النبوة فالخارق جنس تحته المعجزة والكرامة والاستدراج فكونه من قبله فصل عن الاستدراج وكونه غير مقارن لدعوى النبوة فصل عن المعجزة فما لا يكون من الامور الخارقة مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا كظهور الخارق على يد المنا له والخارق المؤكد لتكذيب الكاذب يسمى اهانة كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه العورا صحيحة فصارت الصحيحة عورا فعمي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن ويسمى ذلك معونة فالخوارق خمسة معجزة وكرامة ومعونة واستدراج واهانة او ثلاثة بدخول المعونة في الكرامة والاستدراج في الاهانة وفي السحر والاصابة بالعين خلاف والحق الوقوع فضلا عن الامكان واحتج منكر السحر بقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اذ المخيل لا تحقق له فهو من الشعبذة قالوا وكانت الاصابة بالعين في بني اسد وفسر بعضهم قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم بذلك ومما يكون من الخوارق مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة كما مر تقريره والدليل على حقيقة الكرامات ووقوعها ما تواتر نقل وقوعه من كثير من الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم عصرا فعصرا بحيث لا يمكن انكاره اي ما تواتر من ذلك لان التواتر يوجب العلم خصوصا تواتر الامر المشترك من ذلك فانه وان حصل نزاع في تواتر الجزئيات فلا نزاع في تواتر القدر المشترك على ما سبق بيانه وان كانت التفاصيل على التنزل مروية احادا روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدردا قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها اخرجه البيهقي وابو نعيم كلاهما في دلايل النبوة عن قيس وحديث بينما رجل يسوق بقرة اذ تكلمت اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة وايضا

الكتاب

الكتاب العزيز ناطق بظهورها اي الكرامات من مريم عليها السلام
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
وحملها بعيسى عليه السلام وغير ذلك و بظهورها من صاحب سليمان
ابن داود عليهما السلام قال تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك الاية وبعد ثبوت الوقوع
وقوع الكرامة لا حاجة بنا الى اثبات الجواز اي كونها ممكنة بدليل يشغل
حيزوره ان الوقوع يستلزم الجواز استلزاما بينا ثم اورد المصنف
كلاما يشير به الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئيات هنا
المستنعدة الوقوع فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة
للولي ومن قبله على اغاثتي من قطع المسافة البعيدة في المدة
القليلة كاتيان صاحب سليمان وهو اصف بن برخيا على الاشهر
من اقوال المفسرين المختلفين في اسمه و نسبه بعرش بلقيس ملكة سبا
قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس
عند الحاجة الى ذلك على وجه خرق العادة كما في حق مريم عليها السلام
فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم
اني لك هذا الاية وهذا مبني على الصحيح من اشتراط الذكورة في النبوة
والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في الهواء كما نقل عن
جعفر بن ابي طالب الطيار رضي الله عنه لكنه انما سمي الطيار
لاخباره عليه السلام عن طيرانه في الجنة عقيب استشهاده بموته
بعد زيد ابي اسامة ثم استشهد بعده عبد الله بن رواحة اخذ
الراية خالد بن الوليد ففتح عليه كما نقل الطيران عن لقمان السرخسي
وغيرهما من الاولياء رضي الله عنهم وكلام الجماد والعجما واندفاع المتوجه
من البلا وكفاية الهم من الاعدا وغير ذلك من الاشيا الغريبة والخوارق

العجيبة مثل رؤية عمر رضي الله عنه جيشه بنهاوند في دار الفرس حتى قال
مخاطبا لامير جيشه سارية يا سارية بالضم الجبل الجبل بالفتح
تحذيرا له من كمين العدو الذي كان وراء ذلك الجبل بمكر العدو
بالاكمان هناك وهذه كرامة وسماع سارية كلامه اي امير المؤمنين
مع بعد المسافة بين المدينة وبين نهاوند من بلاد فارس وهذه كرامة
ثانية وكشرب خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي سيف الله السم من
غير تضرر به وكان قد وجه في بيعة عبد المسيح في فتوح الحيرة والقصة طويلة
اخرج ذلك ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم في الدلائل عن ابي السفر وكجريان
النيل بارض مصر بعد توقفه بكتاب عمر رضي الله عنه الى نيل مصر
والقصة شهيرة اخرجها ابو الشيخ ابن حبان في كتاب العظمة بسند فيه
مبهم وامثال هذه المذكورة من الكرامات اكثر من ان تحصى قالوا وعوقب
المعتزلة على جحد ذلك بانه لم يظهر لاحد من اعلامهم كرامة مع اجتهادهم
في الورع والعبادة ولما استدل المعتزلة لكرامات الاوليا فخرج ابو
الحسين البصري لانه موافق لنا كما ان الاستاذ ابا اسحاق موافق لهم
على امتناعها بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاوليا لاشتبه
ذلك بالمعجزة فلم يتميز النبي بظهور الخارق منه في غير النبي لالتباسه
حينئذ بغيره فتبطل دلالة المعجزة على النبوة اشار المصنف
الى الجواب عن استدلالهم بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات
من الولي الذي هو من احاد الامة المنسوبة لنبي من الانبيا معجزة للرسول
الذي ظهرت منه الكرامة لواحد من امته لانه اي الولي اظهرها اي
بتلك الكرامة انه ولي وان يكون من اظهر ذلك وليا لله تعالى الا
وان يكون محقا في ديانته بان يكون ذلك الدين الذي يتعبد به حقا
في نفسه وديانته اي الولي هي الاقرار بالقلب واللسان برسالة

رسوله

رسوله الذي تعبد بشرعه مع الطاعة اي طاعة الولي له اي لرسوله
في اوامره ونواهيه اذ لا يكون الولي الا كذلك حتى لو ادعى هذا الولي
اي المفروض كونه وليا الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة للنبي
لم يكن ذلك المدعي وليا ضرورة انه لا ولي بدون الطاعة ولا طاعة
بدون متابعة نبي والتعبد بشرع ولم يظهر ذلك الخارق كرامة على يديه
لانه اذا انتفى كونه وليا انتفى ظهور الكرامة منه والحاصل
ان الامر الخارق للعادة المقرون بالعمل الصالح فهو بالنسبة الى النبي
معجزة سواء ظهر ذلك الخارق من قبله اي النبي او من قبل احاد الامة
المنسوبة اليه في حياته او بعده لانها دالة على صدقه ولولاه لم يظهر
ذلك الخارق فلا يكون ظهوره من الولي على هذا امرا ملبسا ولا موجبا
للاشتباه وهو بالنسبة الى الولي كرامة له لخلوه اي الخارق من
حيث هذه النسبة عن دعوى نبوة من ذلك ذلك الخارق من قبله
فيكون الخارق الواحد بالشخص معجزة وكرامة باعتبارين فالنبي لا بد له
من علمه بكونه نبيا ضرورة انبيائه عن الله بخلاف الولي اذ يجوز
ان لا يعلم بولايته لنفسه ولا بد ايضا من حكمه اي النبي قطعا بموجب
المعجزات الظاهرة على يديه وسقفتضاها من الجزم بكونه نبيا وكون اقواله
واجبة القبول على الامة وطاعته مفترضة الى غير ذلك من لوازم الرسالة
ومقتضيات النبوة بخلاف الولي اذ يجوز ان لا يحكم بموجب كرامته بل لا
يلزمه ان يعتقد ان لها مقتضى وذلك لان نعمة الولاية قاصرة عليه
لا تعلق لها بالمصالح العامة ظاهرا بخلاف النبوة وافضل البشر بعد نبينا
والاحسن ان يقول بعد الانبيا اذ ربما يتوهم انه اراد البعدية من حيث
المرتبة فيلزم المحذور لكنه اي المصنف اراد بقوله بعد نبينا
البعدية الزمانية وليس بعد نبينا بهذا المعنى نبي فلا يكون

في قوله على هذا التفضيل للصديق على بقية الانبيا ومع ذلك التاويل
بالبعدية الزمانية لابد من تخصيص عيسى بن مريم عليه السلام
من هذا العموم لانه موجود بعد نبينا بالزمان اذ لو اريد بالبعدية
كل بشر يوجد على وجه الارض بعد وفاة نبينا انتقض ذلك
بعيسى عليه السلام لانه ينزل الى الارض فيوجد على وجهها بعد نبينا
لم يفد هذا الكلام التفضيل اي تفضيل الصديق على الصحابة اذ لم يولد
احد منهم بعده ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض بعده عليه السلام
لم يفد التفضيل على التابعين الذين لم يكونوا موجودين اذ ذاك وجميع من
بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة سواكان موجودا اذ ذاك
او حدوث وجوده على الارض ليفيد التفضيل على الصحابة والتابعين انتقض
بعيسى عليه السلام وايضا لا يفيد هذا الكلام التفضيل على غير الانبيا
ممن كان قبله عليه السلام فتعين ان يقال افضل البشر بعد الانبيا خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق عتيق بن ابي قحافة عثمان
التيمي يجتمع معه عليه السلام في مرة ابن كعب سمي بذلك لانه الذي
صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم ولا تردد وفي
المعراج بلا تردد ثم امير المومنين عمر بن الخطاب العدوي يجتمع عليه
السلام وكعب بن لوي وسمي بذلك الفاروق لانه فرق الله باسلامه
بين الحق والباطل جهرا قال بعض اكابر الصحابة مازلنا اعزة منذ اسلم
عمر وقال ما فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات تحقيقا لدعائه
عليه السلام بقوله اللهم ايد هذا الدين باحد العمرين ثم امير المومنين
عثمان بن عفان الاموي يجتمع معه عليه السلام في عبد مناف ذي النورين
لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه ابنته رقية ولما ماتت عنده زوجه
ابنته ام كلثوم عليهما السلام ولما ماتت قال له صلى الله عليه وسلم لو كانت

عندي

عتبتي نالتنبة لزوجتكها اخرجه الطبراني في الكبير من حديث عصمة بن مالك
ثم امير المومنين وابن عم سيد المرسلين ابو الحسن والحسين علي بن
ابي طالب المرتضي لانه عليه السلام ارتضاه اخا له لما اخا بين الصحابة
وكلهم من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا التفصيل
في التفصيل وجدنا مذهب السلف من الاعلام وايمة الاسلام والظاهر انه
لو لم يكن لهم اي للسلف دليل لا معارض له على ذلك التفصيل لما حكموا اي
السلف بذلك الحكم وجزموا به واما عثمان فقد وجدنا دلايل الجانبين جانب
اهل السنة المعبر عنهم بالسلف وجانب الشيعة المفضلين لامير المومنين على على
الجميع متعارضة يخفى فيها وجه الترجيح ولم نجد هذه المسئلة اي مسيلة
تفضيل بعض الصحابة على بعض مما يتعلق بشي من الواجبات الاعتقاد به
او العملية العملية فساغ الاحجام عن الخوض في تحقيق ادلتها وتقليد السلف
فيها وكان السلف من الصدر الاول كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي
حيث جعلوا من علامات كون الانسان من اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين
الصديق والفاروق على الجميع ومحبة الختنين ذي النورين والمرتضى عثمان
وعلي قال ابن مرزوق وتوقف مالك في علي وعثمان والانصاف انه ان اريد
بالافضلية اي كون احدهما افضل من الاخر كثرة الثواب فيكون الافضل
من كان اكثر ثوابا فللتوقف عن التفصيل جهة حيث لم يكن ذلك معلوما
لنا وان اريد بالافضلية كثرة ما يعده ذو العقول من الفضايل العلمية
والعلمية فلا جهة للتوقف عن الحكم بكون احدهما افضل والوجه هو الحكم
بان من كانت فضايله اكثر فهو الافضل ولم يصرح بالمراد ولكنه لا يخفى
على ذي اجتهاد وخلافتهم يعني الاربعة اي امامتهم ونيابتهم
عن الرسول صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين واظهار الشعاير
وتنفيذ الشرايع على هذا الترتيب المذكور في التفصيل يعني ان

الخلافة على الامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان
ثم لعلي وذلك الترتيب في الخلافة لان الصحابة من المهاجرين والانصار
اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بطن من الخزرج وتشاوروا في امر الخلافة
واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة لان الانصار كانوا قد عزموا على
مبايعة سعد بن عبادة الخزرجي فنازعهم في ذلك المهاجرون وذكروهم
بقوله عليه السلام الايمة من قريش فرجعوا اليهم واتفقوا على خلافة
ابي بكر فقد اجمعوا على ذلك الا سرسوي على سعد بن عبادة وبايعه
اي الصديق بعد ذلك اليوم علي على روس الاشهاد بالمسجد بعد توقف
كان منه اي علي وبين رضي الله عنه ان توقفه كان من باب العتب
حيث استاثروا بالبيعة دون مراجعته واعتذر بان تاخره عن الحضور
انما كان لاشتغاله مع السيدة فاطمة في امر المصيبة العظمى ولو لم
تكن الخلافة حقا له اي الصديق لما اتفق عليه اي على خلافته الصحابة
من المهاجرين والانصار ولنازعه اي الصديق علي فيها كما نازع معاوية
فيها المدعي الى نفسه ولاحتج كرم الله وجهه عليهم اي الصحابة بانه صلى
الله عليه وسلم نص على خلافته لو كان في حقه اي علي نص على خلافته
كما زعمت الشيعة من انه صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي بعده واللوازم
الثلاثة باطلة اما الاول فلتواتر اتفاقهم على خلافة الصديق واما
الثاني والثالث فلانه لو نازع او احتج لنقل بل المنقول تسليمه وموافقته
واما الملازمة فلانه كيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهم العدول اعلام الاقتدا ونجوم الاهتدا الاتفاق على الباطل اذ لو لم
يكن الحق في ذلك للصديق لكانت خلافته باطلة وعلى ترك العمل بالنص
الوارد في خلافة علي وكيف يتصور من علي عدم المنازعة والاحتجاج مع
وجود النص المذكور والمروي عن علي انه قال لابي بكر رضيك رسول

الله

الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا والحق ان قوله صلى الله عليه وسلم في مرض موته مروا ابا بكر فليصل بالناس يكاد ان يكون نصا في خلافة الصديق ثم ان ابا بكر لما ايس في مرض موته من حياته دعى عثمان بن عفان واملى عليه كتاب عهده بالخلافة من بعده لعمر فلما كتب عثمان ذلك ختم الصحيفة المتضمنة لذلك العهد واخرجها بامر الصديق للناس وامرهم عن امر الصديق ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا شيا فشيا حتى مرت الصحيفة بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته اي عمر وروي ان الصديق عند العهد عوتب في ذلك فقيل له ما انت قايل لربك في استخلاف عمر وقد علمت غلظته فقال اجلسوني فاجلسوه فقال ابالله تخوفوني اقول له وليت عليهم خير اهلك ثم استشهد عمر بيد عدو الله ابي لولوة غلام المغيرة بن شعبة وهو يصلي بالناس الغداة وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص على ان يختاروا احدهم للخلافة في ثلاثة ايام ووكل بهم من يجمعهم لذلك وقال هولاء وجوه القوم وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راض عنهما فاخرج ابن عوف نفسه منها ثم فوض الامر امر الخلافة خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف بان جعل عثمان وطلحة امرهما الى عبد الرحمن وجعل الزبير وسعد امرهما الى علي فجعل علي الامر الى عبد الرحمن ورضوا اي الخمسة بحكمه اي عبد الرحمن فاختار عبد الرحمن للخلافة عثمان وبايعه بها في المسجد بحضر من الصحابة فبايعوه اي عثمان وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد وكان ذلك اجماعا منهم على خلافته روي ان عبد الرحمن خلا بعلي فقال له عليك عهد الله وميثاقه لين وليتك لتعدلن

بكتاب الله وسنته رسوله وسنة الشيخين فقال اعمل بكتاب الله وسنة
رسوله واجتهد رايي وخلا بعثمان وقال له مثل ذلك فاجاب
الي جميعه فقال له ارفع يدك يا عثمان وتابعه ثم استشهد عثمان يوم
الدار في الفتنة العظمي وترك الامر في الخلافة مهملا فاجتمع كبار المهاجرين
والانصار على علي والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل وتابعوه بها
لما كان افضل اهل عصره علما وعملا وقدما في الاسلام ونسبا وشجاعة
وغير ذلك وكان اولاهم اي اهل عصره بالخلافة واما ما وقع من
المخالفات له والمحاربات المترتبة على تلك المخالفات في الجمل وصفين
فان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته وكونه اولي الناس بها بل انما كان
ذلك من المخالفين عن خطا في الاجتهاد فيما يتعلق بامر الاخذ بثار عثمان
ومطالبة امير المومنين بان يتبل قتلته او بتسليمهم ثم يدخل الكل في طاعته
وفي القصة طول وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة
في هذه المسئلة مسئلة الامامة وادعا كل فريق من الفريقين المذكورين
النص في باب الامامة فاهل السنة النص على امامة الصديق بعده
عليه السلام والشيعة النص على امامة المرتضى وما وقع من ايراد
الاسئلة فيما يتعلق بذلك وايراد الاجوبة عنها من الجانبين
جانب السنة وجانب الشيعة فمذكور ذلك في كتب الفن المطولات
وقد وفي الشارح بذلك في شرح المقاصد ومدة الخلافة الكاملة
ثلاثون سنة اولها خلافة الصديق واخرها خلافة الحسن بن علي ثم
بعدها اي المدة المذكورة فالولاية ملك وامارة مشوبة بالتوسع
في الملاذ والجور والتعاظم ونحو ذلك على ما لا يخفى تفاصيله الا ما
كان من خلافة عمر بن عبد العزيز ونحوها لقوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا اخرجه ابو

داود

داود والترمذي وحسنه والنسائي والحاكم من حديث سفينة وقد
استشهد امير المومنين علي راس الثلاثين سنة من وفاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم روي ان المدة تمت بتسليم الحسن الامر الى معاوية
فمعاوية ومن بعده من الولاة لا يكونون خلفا بالخلافة الكاملة بل يكونون
ملوكا وامرا ينافسون في الولاية ويعضون عليها بالنواجذ وهذا اي
كونهم لا يكونون خلفا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا
متفقين على خلافة الخلفا العباسية واولهم عبد الرحمن بن محمد
ابن علي بن عبد الله بن عباس ومتفقين على خلافة بعض المروانية
لعمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد
شمس بن عبد مناف ولي الخلافة بعد ابن عمه سليمان بن عبد الملك
بعهد منه ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي
لا يشوبها شي من المخالفة لمخالفة القوانين الشرعية ولا ميل عن
المتابعة متابعته عليه السلام تكون مدتها ثلاثين سنة سوالية
وبعدها اي الثلاثين قد تكون الولاية خلافة كاملة وقد
لا تكون كاملة ثم الاجماع على ان نصب الامام وهو من له الولاية
العامة في الامور الدينية والدنيوية على سبيل النيابة عنه صلى الله
عليه وسلم واجب لانه لا انتظام للامور بدونه وانما الخلاف
في انه اي نصب الامام يجب على الله تعالى واليه ذهب الشيعة
او يجب على الخلق واذا قلنا بوجوبه على الخلق فذلك اما ان يكون
بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة وجمهور المعتزلة او بدليل
عقلي وهو مذهب الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري وغيرهم
من المعتزلة والمذهب ما عليه الاشعرية والماتريدية انه اي نصب
الامام واجب على الخلق سمعا فيجب لقوله صلى الله عليه وسلم من مات

ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية اخرجه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات بغير امام وجه الاستدلال انه لو لم يجب نصبه لم تجب معرفته واللازم باطل لان الحديث ظاهر في وجوب معرفته واما الملازمة فلان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام حتى انهم قدموه اي نصب الامام على التجهيز والدفن وكذا فعلوا بعد وفاة كل امام في كل عصر ولان كثيرا من الواجبات الشرعية تتوقف عليه اي نصب الامام كما اشار اليه المصنف بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم بالجند للاحتراس من الاعدا وتجهيز جيوشهم لغزو الكفار والخوارج واخذ صدقاتهم والخراج والعشر والجزية والغنايم ونحو ذلك وقهر المتغلبة من البغاة وغيرهم والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وهذه تدخل في تنفيذ الاحكام وقبول الشهادات القايمة على الحقوق حقوق الله تعالى بدون الدعوى وحقوق العباد بها وتزويج الصغاير والصغار الذين لا اولياء لهم من العصبات وغيرهم وقسمة الغنايم بين الغانمين بعد الاحراز والافراز ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة ولا يستقل بالقيام بها احد بدون الامام فان قيل اعتراضا على القول بوجوب نصب امام له الولاية العامة لم لا يجوز الاكتفا في الولاية العامة بذي شوكة ومنعة في كل ناحية على حدته يحصل به انتظام امور تلك الناحية كما في ملوك الطوايف ومن اين يجب على الامة نصب انسان واحد تكون له الرياسة العامة والولاية على جميع الامة على الانفراد قلنا انا لا يجوز الاكتفا بذلك لانه يودي الى مخاصمات ومنازعات

بين

بين ارباب الشوكة المذكورين مفضية تلك المنازعات الى اختلال امر
الدين والدنيا باشارة قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
كما نشاهد في زماننا هذا من المفاسد والحروب بواسطة تخالف
الملوك وتغلب بعضهم على بعض فان قيل فليكتف في الولاية بذي شوكة
له الرياسة العامة بانفراده اماما كان لوجود الشروط المرعية
فيه او غير امام لتخلف بعض الشروط فان انتظام الامر الداعي الى
وجوب نصب الامام يحصل بذلك الاكتفا كما في عهد الاتراك وولاة الامر
يستقل احدهم بالولاية ويتعهد عنده مونة لاخر من بعده بولاية السلطنة
قلنا نعم يحصل بالاكتفا به بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل بالاكتفا به
امر الدين وهو اي انتظام امر الدين المقصود الاهم من نصب الامام
والعمدة العظمى في باب الامامة ولا يخفى ان الرياسة العامة اذا
جعلت اختيارا لمن لا نسب له ولا علم ولا عدالة يختل بذلك ما ذكر
فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان
بعد انقضا زمان الخلفا الراشدين خاليا عن الامامة المذكورة
في قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث فيعصي
الامة كلهم بترك الواجب وتكون ميتتهم ميتة جاهلية حيث كانت
عن غير امام كما مات اهل الجاهلية قلنا في الجواب قد سبق
ان المراد ان المدة المذكورة انما هي للخلافة الكاملة ولو سلم ان المراد
مطلق الخلافة فلا نسلم ان الخلافة هي الامامة فلعل دور الخلافة
ينقضي بانقضا الثلاثين دون انقضا دور الامامة فانه يستمر
ويكون من له الرياسة العامة اماما وان لم يكن خليفة وهذا بنا
على ان الامام اعم من الخليفة يوجد بدونه لكن هذا الاصطلاح
وهو كون الامام اعم مما لم نجده للقوم اي المتكلمين بل وجدنا

من الشيعة من يعكس ذلك ويزعم ان الخليفة اعم من الامام وهذا الزعم يقولون
خلافة الايمة الثلاثة الصديق والفاروق وذي النورين دون
امامتهم ويقولون خلافة المرتضى وامامته واما بعد انقضا
زمان الخلفا العباسية فالامر من حيث عدم الامام مشكل لان من مات
حينيذ مات ميتة جاهلية عن غير امام والتحقيق انه لا اشكال اما اولا
فلان هذا الحديث انما هو للحث على طاعة الامام والانقياد له واما ثانيا
فلان صاحب الشوكة اذا استولى وجبت طاعته وصار اماما حاكما حالة
الاضطرار ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا بحيث لا يتعذر على الرعية لقياه
ليرجع اليه في الامور فيقوم بالمصالح العامة والخاصة ليحصل بظهوره
وافعاله ما هو الغرض من نصب الامام والقول بوجوبه لا ان يكون
مختفيا عن اعين الناس خوفا من الاعدا او مما للظلمة من الاستيلا منتظرا
اي ينتظر الناس خروجه اي الامام عند صلاح الزمان واعتداله لظهوره
وانقطاع مواد الشر والفساد باستيصال اهله وانكسار شوكتهم او رجوعهم
الى الحق وانحلال نظام اهل الظلم والعناد من ارباب الشوكة والاستيلا
كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية القايلين بالايمة الاثني عشر
منهم اي الشيعة فان الامامية زعموا ان الامام الحق بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين
العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضي ثم ابنه محمد التقي ويلقب بالجواد ايضا ثم ابنه علي النقي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي المذكور في
الحديث وقد اختفي المهدي خوفا على نفسه من اعدايه وسيظهر فيملا
الدنيا قسطا وعدلا كما مليت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره
وامتداد ايامه لا عقلا ولا عادة كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما

كالياس

كالياس وقوم يونس على ما قالوا وانت خبير بان انتفا الامام وعدمه
اي الامام سوا في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام
لانه اذا لم يكن ظاهرا لا يتمكن من الامور التي لاجلها يجب نصبه فلا وجه
لكونه اماما حال اختفائه كما لا يكون اماما حال عدمه وان خوفه
اي الامام من الاعدا لا يوجب الاختفا بالكلية بحيث لا يوجد منه
اي الامام الا الاسم في الذكر بل غاية الامر في ذلك ان يوجب الخوف
المذكور اخفاء دعوى الامامة فقط فيكون الامام بزعمهم ظاهرا بذاته
مخفيا لدعوى امامته كما في حق ابائه من علي زين العابدين الى المهدي
المدعي وجوده الان الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة
فلو كان موجودا كما زعموا لكان حاله في ذلك كحال ابائه رضي الله عنهم لان
خوف الاعدا انما يوجب اخفاء دعوى الامامة ان كانت ثم ان هذا الالزام لهم
بحسب اعتقادهم لانهم يرون امامة هولا السادة بالنص من غير احتياج الى
ذلك الى عقد وعهد ولا يقال ظهور ابائه انما كان لان ظهور اعمارهم
كانت كاعمار الناس واما المهدي فطول بقائه خارق للعادة فربما استدل
الظلمة بذلك على انه الامام فكان خوفه من ذلك سبب اختفائه لانا نقول
هذا اول المسئلة وايضا فربما كان ذلك الخارق موجبا القبول قوله
وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الارا واستيلا الظلمة واستيثارهم
بالبغي وغيره احتياج الناس الرعايا الى الامام اشد من احتياجهم
اليه عند صلاح الزمان وانقيادهم الى الناس له اي للامام اذ ذاك
اسهل واقرب من انقيادهم له حال اعتدال الزمان فلا ينبغي اختفاوه
عند فساد الزمان ويكون الامام من قريش تصغير قرش دابة
في البحر ذات باس وشدة ولهم اوجه وجوه تسميتهم بذلك وهم بنوا
النضر بن كنانة ولا يجوز ان يكون من غيرهم اي قريش ولا

يجوز ان يكون من غيرهم اي قريش ولا يختص هذا الشرط ببني هاشم لعلي ابن
ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم واولاد علي بعده كما ذكر يعني يشترط
ان يكون الامام قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش اخرجه
الامام احمد من حديث ابي برزة والبيهقي في سننه من حديث انس وهذا
الحديث وان كان خبر واحد لا يثبت بمثله هذه الشروط لكنه اي هذا
الحديث لما رواه ابو بكر رضي الله عنه في ثقيفة بني ساعدة محتجا به
اي الحديث على الانصار حين ارادوا ان يبايعوا بالامامة سعد بن عبادة
لم ينكره احد من الصحابة بل عمل الانصار بموجبه فرجعوا عن بيعة سعد
وازدحموا مع المهاجرين على بيعة الصديق فصار الحديث بذلك
مجمعا عليه متنا ودلالة فصح التمسك به في ذلك الاشتراط لم يخالف فيه
اي هذا الحديث الا الخوارج فيما بعد حيث بايع اولهم عبد الله بن
وهب الراسبي واسمروا على بيعة واحد بعد واحد من غير قريش قال
شاعرهم ومنا امير المومنين شبيب وبعض المعتزلة نظر الى ان الانساب
لا مدخل لها في الغرض من نصب الامام وضعفه ظاهر يعني ولا يشترط
ان يكون الامام هاشميا او علويا خلافا للشيعة فمنهم من اشترط
كونه هاشميا مطلقا ومنهم من اشترط بعد علي ان يكون علويا فلا
يشترط ان يكون هاشميا لما ثبت بالدليل الذي لا شبهة فيه من خلافة
ابي بكر وهو تيمي وعمر وهو عدوي وعثمان وهو اموي مع انهم
اي الخلفا الثلاثة لم يكونوا من بني هاشم بن عبد مناف وان كانوا
من قريش لان قريشا بطون كثيرة فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة
على الصحيح وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة

ابن

ابن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واكثر اختلاف
النسابة فيما بعد عدنان الى اسمعيل عليه السلام فالعلوية والعباسية
من بني هاشم لان العباس ابا الخلائف وابا طالب ابا امير المومنين
علي عمي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنا عبد المطلب بن هاشم بن عبد
مناف وابو بكر قرشي تيمي لا هاشمي لانه ابن ابي قحافة عثمان بن عامر
ابن عمرو بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي يجتمع معه صلى الله عليه وسلم
في مرة وكذا عمر قرشي عدوي لا هاشمي لانه ابن الخطاب بن نفيل
ابن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب
ابن لوي يجتمع معه صلى الله عليه وسلم في كعب وكذا عثمان قرشي اموي
لا هاشمي لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف
ابن قصي يجتمع معه صلى الله عليه وسلم في عبد مناف ولا يشترط في الامامة
ان يكون الامام معصوما لما مر من الدليل القاطع على امامة ابي
بكر مع القطع بعدم عصمته وان كانت له ملكة دينية تمنع من صدور
المعصية وايضا الاشتراط اي اشتراط عصمة الامام هو المحتاج
الى الدليل المقتضي له واما في عدم الاشتراط كما قلنا فيكفي عدم
دليل الاشتراط لما ان عدم الاشتراط هو الاصل فلا يحتاج الى الدليل
وان كنا قد اقمنا الدليل على عدم الاشتراط احتج المخالف من الشيعة
على اشتراط العصمة بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم
ظالم فلا يناله عهد الامامة وترتيب الدليل غير المعصوم ظالم وكل ظالم
لا يناله عهد الامامة فغير المعصوم لا يناله عهد الامامة والجواب
عنه ذلك المنع اي منع الصغرى فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة منها والاصلاح اصلاح الحال بالاستقامة
لا من جاز عليه المعصية او ارتكب الكبيرة مطلقا فغير المعصوم لا يلزم

ان يكون ظالما لجواز ان لا يقع منه فسق او يصدر منه فيتوب ويعود
الى الاصلاح فلا يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله في العبد
الذنب مع بقا قدرته اي العبد على اكتساب الذنب واختياره الذي
يمكن تعلقه بالذنب لكن القدرة انما تكون مع الفعل فان كان المراد بها
هاهنا صحة الالات والاسباب فلا ينافي ذلك كون العصمة خاصة في
النفس على ما ياتي وهذا الذي قربه العصمة معنى قولهم في تفسيرها
هي لطف من الله تعالى للعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر
بقا الاختيار تحقيقا للابتلا اي التكليف بالكف عن الذنب اذ لا معنى
للتكليف المذكور مع عدم القدرة والاختيار ولهذا الذي ذكر من بقا
القدرة والاختيار قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى عليه
العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلا فلا تنافي القدرة على الذنب والتمكن
من اختياره وهذا الذي حققناه يظهر فساد قول القايل في العصمة هي
هي خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها اي الخاصية صدور
الذنب عنه اي الشخص ووجه ظهور الفساد ان بقا القدرة والاختيار
ينافي الامتناع المذكور كيف يقال بالخاصية يمتنع معها الذنب
ولو كان الذنب ممتنعا صدوره عن المعصوم لما صح تكليفه بترك
الذنب لان التكليف بترك الشي فرع القدرة عليه ولما كان المعصوم
مثابا عليه اي ترك الذنب لان الثواب في باب التكليف اما ان يكون
على فعل مقدور او ترك مقدور بل لا تحقق لترك غير المقدور
والحق تكليف الانبيا بتركه قال تعالى ولا تتبع اهوا الذين لا يعلمون
ولا يشترط في الامامة ان يكون الامام افضل اهل زمانه بل يجوز
ان يساويه غيره وان يكون افضل منه لان المساوي في الفضيلة
بل المفضول وهو الاقل علما وعملا من غيره ربما كان اى المساوي

او

او المفضول اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها وحقوقها من المساوي او الافضل خصوصا اذا كان نصب المفضول اماما ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة بان يكون المفضول اشد باسا وشوكة واقوى منعة واكثر جندا من الافضل ولهذا الذي ذكر من عدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم اي الستة افضل من البعض ولا يخفى ذلك على عمر فلو كانت الافضلية شرطا لم يجعل الامامة شوري بينهم فان قيل ايرادا على ما فعله عمر كيف يصح شرعا جعل الامامة شورى بين الستة المشار اليهم مع انه لا يجوز نصب امامين مستقلين في زمان واحد بحيث تجب طاعة كل منهما على الرعية على الانفراد اي على ان كلا منهما ينفرد التصرف لما يلزم في ذلك التعدد من وجوب امتثال احكام متضادة وهو محال كما لو امر هذا بالغزو الى جهة كذا وهذا الى غير تلك الجهة واما في الشوري المذكورة فالكل اي الستة بمنزلة امام واحد الى ان يتعين بانها الشوري الامام فيستقل بالتصرف اذ لا معنى للشوري الا ان يتشاوروا فيما بينهم الى ان يقع اتفاقهم على ان تكون الامامة لواحد منهم بعينه على الانفراد ويشرط في الامامة ان يكون الامام من اهل الولاية المطلقة كولاية القضا والشهادة لا المقيدة كالوكالة فان العبد والمحجور لهما الكاملة فصل عن ولاية النسا فانها قاصرة ولهذا كانت شهادة النساء مهين لواحد اي ان يكون مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا فلا يجوز ان يكون كافرا اذ ما جعل الله للكافرين على المومنين سبيلا ولا عبدا لان العبد مشغول بخدمة المولى مستحقرا في اعين الناس فيانفون من الانقياد له والنسا ناقصات عقل ودين والرجال هم القوامون عليهن والصبي

والمجنون فانهما قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور ومن يجب
ان يتولى احاد الناس كيف يجوز ان يتولى على جميع الناس ويشترط ان
يكون الامام سايسا اي مالكا للتصرف له ملكة حسن التصرف في امور
الناس بقوة رايه واصابة فكره ورويته ومعونة باسه وشدة اهتمامه
وشوكته قادرا بالقدرة الممكنة بعلمه اي بواسطة علمه بما لا بد منه
من الامور الشرعية والعرفية وموارد الامور ومصادرها وعدله
الذي به يستقيم احوال رعيته وطاعتهم له وكفايته في المهمات
والنوازل وشجاعته التي يتقدم بها اذا كان الاقدام خيرا من الاحجام
والشجاعة احد صفات الكمال في الانسان وهي وسط بين الافراط
الذي هو التهور والتفريط الذي هو الجبن فاذا كان الامام متصفا
بما ذكر كان قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم فلا بد من اتصافه بذلك اذ الاخلال
بهذه الامور المشروطة بواسطة عدم الاتصاف بها مخل بالغرض
المطلوب حصوله من نصب الامام ولا ينعزل الامام عن الامامة
بالفسق الصادر منه اي الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة
والجور اي ظلم عباد الله وانما لم ينعزل بذلك لانه قد ظهر الفسق
وانتشر الجور عن كثير من الايمة الامرا الذين كانوا بعد
الخلفا الراشدين ولا يخفى ان السلف وهم القدوة كانوا
ينقادون لهم اي للولاة المذكورين ويقيمون الجمع والاعياد
باذنهم ويعاملونهم معاملة المعترفين بامامتهم مع علمهم بصدور
ذلك منهم ولا يرون الخروج عليهم ولو كان الفسق موجبا لانعزالهم
لم يعاملهم السلف بذلك ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتدا حال انعقادها فبقا اي فكونها ليست بشرط لبقائها اولى

اذ الدفع اهون من الرفع وعن الشافعي رحمة الله عليه ان الامام ينعزل
بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير ينعزل بذلك واصل المسألة المذكورة
التي تفرع عليه اختلاف الامامين فيها ان الفاسق ليس من اهل الولاية
مطلقا عند الشافعي رحمة الله عليه لانه اي الفاسق لا ينظر لنفسه
في مصالحها فكيف ينظر لغيره في مصالحه وعند ابي حنيفة رحمة الله
عليه هو اي الفاسق من اهل الولاية حتى انه يصح للفاسق عنده
ان يزوج ابنته الصغيرة بولاية الانكاح الجبرية خلافا للشافعي
رحمة الله تعالى عليه هذا والمسطور في كتب الشافعية
ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام فانه لا ينعزل به والفرق
بينهما ان في انعزاله اي الامام وجوب نصب غيره ضرورة انعزاله
لو قلنا به اثارة الفتنة لما له اي الامام من الشوكة والمنعة
الحاميين لحوزته الدافعين لازالة سلطنته ولا يخفى ما يترتب على
الفتنة من الفساد بخلاف القاضي اذ العادة قاضية بانه لا يستطيع في
عزله عن ان وربما باشر بذلك الاعوان وفي رواية النوادر لابن سماعة
من علمائنا عن العلماء الثلاثة الامام وصاحبيه انه لا يجوز قضاء
الفاسق وظاهر الرواية خلافه وقال بعض المشايخ من علمائنا
اذا قلد الفاسق القضاء ابتداء يصح تقليده ولو قلد وهو عدل
فطرا فسقه ينعزل بالفسق لان المقلد وهو الامام اولنا يبه
اعتمد عدالته وبنى عليها تقليده القضاء فلم يرض المقلد بقضائه
بدونها اي العدالة فكانت شرطا في الولاية فتزول بزوالها
وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اي القاضي اذا ارتشى
لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى فيه قالوا وكذا لو ارتشى ابنه او امرأته
او عبده وهو يعلم وقال بعضهم ولو لم يعلم ايضا وانه اذا اخذ

القضا بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه مرورة انه لا ينعقد ولايته ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر اخرجه الطبراني في الكبير بسند واه من حديث ابن عمر بلفظ صلوا خلف من قال لا اله الا الله ولان علما الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهوا والبدع من غير نكير خصوصا اذا كان الامام من الخلفا العمال وقد صلى بعض الصحابة خلف الوليد بن عقبة امير الكوفة وربما ام الناس ثملا قال الحطيئة

شهد الحطيئة يوم يلقى ربه ⁂ ان الوليد احق بالعذر

نادى وقد تمت صلاتهم ⁂ اازيدكم اخرى ولم يدري

ليزيدهم اخرى ولو قبلوا ⁂ لانت صلاتهم على العشر

حبسوا عنانك اذ جريت ولو ⁂ خلوا عنانك لم تزل تجري

وقد كان يصلي بهم الغداة ثلاثا وسلم فقال ازيدكم فقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فعل الله بك ما زلنا معك في زيادة منذ اليوم وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع فمحمول ذلك المنع على الكراهة لا التحريم اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع واما اذا كان لا بد من ذلك كما في الجمع والاعياد فلا كراهة هذا الذي ذكر من جواز الاقتدا بالفاسق والمبتدع محله اذا لم يود الفسق او البدعة الى حد الكفر وهو ظاهر واما اذا ادى ذلك الى حد الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلف ذلك الفاسق ومثال ذلك ما روي ان الحجاج خطب بالمدينة الشريفة وسب في خطبته الانصار وقال هل يفخرون الا بهذه الاعواد البالية بشيرا الى منبره صلى الله عليه وسلم وذكر امرا اخر يتعلق بالقبر الشريف ولا ريب في ان ذلك فسق ادى الى الكفر ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق في

المنزلة بين المنزلتين غير مومن وغير كافر لكنهم يجوزون الصلاة خلفه
اي الفاسق لما ان شرط صحة الامامة في الصلاة عندهم عدم الكفر
يعني انه لا يكون الامام كافرا لا وجود الايمان المعتبر عندهم الذي هو
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا لكنهم يشترطون وجود ما
يكون ايمانا عندنا وهو التصديق والاقرار ونصلي على كل بر وفاجر
من اهل القبلة اذا مات على الايمان بان لم يظهر منه ما ينافيه للاجماع
على وجوب الصلاة عليهم ولقوله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا الصلاة
على من مات من اهل القبلة اخرجه الطبراني في الكبير ايضا من حديث ابن
عمر بسند واه بلفظ صلوا على من قال لا اله الا الله فمن جازت الصلاة
خلفه وجبت الصلاة عليه فان قيل امثال هذه المسايل انما هي
من فروع الفقه فلا وجه لايرادها اي هذه المسايل في كتب
اصول هذا الكلام حيث لم تكن من مسايله وان اجيب بان المصنف اراد
ان اعتقاد حقية ذلك المذكور من احكام هذه المسايل واجب فيكون
من هذه الحيثية من مسايل علم الكلام ايضا وذلك لان هذا اي اعتقاد
الحقية في الاصول الدينية قلنا في رد هذا الجواب فجميع مسايل
الفقه كذلك يجب اعتقاد حقيتها قبل العمل بها وليست من الكلام وفيه نظر
لما ذكره بعض علمائنا من ان الحق والباطل انما يوصف به مسايل الكلام
واما مسايل الفقه فانما توصف بالصواب والخطا فاذا اسيلنا عن مذهبنا
ومذهب خصومنا في الاعتقاديات قلنا مذهبنا حق ومذهبهم باطل
واذا اسيلنا في العمليات قلنا مذهبنا صواب يحتمل الخطا ومذهبهم خطا
يحتمل الصواب وجواب فان قيل قلنا انه اي المصنف لما فرغ من مقاصد
علم الكلام المهمات من الامهات والمتولدات من مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة ولواحق ذلك على قانون اهل

الاسلام وعلى طريق اهل السنة والجماعة حاول اى المصنف التنبيه على نبذة
قليلة من المسايل الفرعية التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم اعتقادا وعلا
مما خالف فيه اهل السنة المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة
الذين لادين لهم او غيرهم من اهل البدع والاهوا من الفرق الاسلامية سوا
كانت تلك المسايل التي يحصل بها التميز من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات
المتعلقة بالعقايد الكلامية تعلقا قريبا او بعيدا فالوجه لايرادها
في هذا الفن ما ذكر مع قطع النظر عن كونها سنة او من غيره ونكف عن ذكر
الصحابة جميعهم الا عن ذكرهم بخير فانه ينبغي لما ورد من الاحاديث
الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم والاستخفاف
بحقهم لقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو انفق احدكم
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه اخرجه مسلم من حديث ابي
سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم
وورد معناه في عدة احاديث وقوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله
فيوشك ان ياخذه اخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل ثم
في مناقب كل واحد من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية العشرة
والحسن والحسين ريحانتيه عليه السلام وغيرهم من اكابر الصحابة
من المهاجرين والانصار وغيرهم احاديث صحيحة واثار مشهورة تسر
الخواطر وتملا الدفاتر وما وقع بينهم من المنازعات في تلك الحادثات
والمحاربات المترتبة على تلك المنازعات فله اي ما وقع محامل
جميلة تليق بمراتبهم السنية وتاويلات صحيحة تناسب مقاصدهم
المرضية ولا يقدح ذلك في عدالتهم وعلو شانهم وليس كل مجتهد مصيب

والمحققون

والمحققون من اهل النقل على ان الحرب في الجمل لم يكن عن راي احد من وجوه الفريقين
وانما احتال لاثارته الاوباش فلم يشعر امير المومنين وطلحة والزبير وقد
التحم القتال وكل فريق يظن ان ذلك من الاخر وفي القصة طول فسبهم
اي الصحابة والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية كقذف
ام المومنين عايشة رضي الله عنها فكفر صراح لانه تكذيب للقران
القاطع ببراتها قال تعالى والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم والا
اي وان لم يخالف قطعيا فبدعة قبيحة وفسق قطعا وبالجملة لم ينقل
عن السلف المجتهدين والعلما والصالحين واعلام الدين جواز اللعن
على معاوية بن ابي سفيان صخر بن حرب بن امية واضرابه ممن وافقه
على قتال امير المومنين من الصحابة كعمرو بن العاص لان غاية امرهم
فيما صدر منهم من منازعته كرم الله وجهه وقتاله انما هو البغي والخروج
على الامام عن تاويل لانهم ظنوا ان لهم الطلب بثار عثمان رضي الله عنه
على هذا الوجه وقد روي عنه كرم الله وجهه انه كان ينهى عن لعنهم
ويقول اخواننا بغوا علينا وكان عمار بن ياسر يرتجز في صفين نحن قتلناكم
على تنزيله واليوم نقتلكم على تاويله وقال له عليه الصلاة
والسلام يا عمار تقتلك الفئة الباغية فقتلته فئة معاوية وكان
عبد الله بن عمرو بن العاص في شك من الامر فلما قتل عمار تجلى له الحق
وانكشف له الامر وهو اي الخروج على الامام لا يوجب اللعن اي لا يسوغ
خصوصا اذا كان الخروج عن تاويل وانما اختلفوا اي العلما في لعن
يزيد بن معاوية هل يجوز ام لا حتى ذكر صاحب الخلاصة في الخلاصة
وغيره اي صاحب الخلاصة انه لا ينبغي اللعن عليه اي يزيد ولا على الحجاج
ابن يوسف الثقفي عامل عبد الملك بن مروان على العراق وفي الحديث
يخرج من ثقيف كذاب ومبير فالكذاب المختار بن ابي عبيد والمبير

الحجاج ومن عطايمه قتل عبد الله بن الزبير وصلبه وقتل سعيد بن جبير صبرًا
واهانته انس بن مالك رضي الله عنه بالكلام لكن منع بعض العلما من لعنه
ولعن يزيد لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان
من اهل القبلة ورد هذا المعنى من عدة احاديث وما نقل عن لعن النبي
صلى الله عليه وسلم لبعض اهل القبلة بحسب الظاهر فلما انه صلى الله عليه
وسلم يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فالظاهر انه انما لعن من كان
يعلم من حاله ما يسوغ اللعن وبعضهم اي العلما اطلق جواز اللعن
عليه اي يزيد لما انه امر بقتل الحسين عليه السلام والصحيح انه
لم يامر بذلك وانما عبيد الله بن زياد الدعي جهز اليه السرية وامرهم
ان يخيروه بين النزول على حكم الدعي والقتال فابى عليه السلام ان يموت
الا كريما واتفقوا اي العلما على جواز اللعن على من قتله او امر به
اي بقتله او اجازه ورضي به اي قتله فقد اتفقوا على لعن ابن مرجانة
الدعي ولعن شمر بن ابي الجوشن عليهما لعنة الله وعلى من وافقهما على
ذلك والحق ان رضي يزيد بقتل الحسين عليه السلام واستبشاره
بذلك القتل واهانته اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
حين اوفدهم عبيد الله بن زياد الدعي على يزيد الحسور والسرور
بالشام كالسبي حتى ان بعض الاجلاف من اعوانه استوهب منه بعض
بنات الحسين عليه السلام جهلا منه وجلافة فاغلظت له القول
فغضب يزيد منها ثم زجر ذلك الجلف وطرده واقام اهل يزيد النياحة
على الريحانة عليه السلام بالشام اياما وروي انه كان يتنفس الصعدا
ويقول لعن الله ابن مرجانة بغضني الى الناس بما فعله من قتل الحسين
اما اني كنت ارضى منه بدون ذلك هذا ولكن رضي يزيد بذلك
ونحوه مما تواتر معناه الذي هو القدر المشترك المتفق عليه من

الرواة

الرواة الكثيرين وان كان تفاصيله اي المروي من ذلك لما رويت
احادا على ما سبق تقريره في تواتر شجاعة علي وجود حاتم واذا
كان كذلك فنحن لا نتوقف في شانه من حيث لعنه بل نتوقف
في ايمانه فلا نجزم به لعنة الله وعلى انصاره واعوانه في هذه
الحادثة ونشهد بالجنة للعشرة اكابر الصحابة الذين بشرهم
النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة حيث قال صلى الله عليه وسلم
ابوبكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة
وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة
وسعد بن ابي وقاص في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة
اخرجه ابوداود والترمذي وصححه والنساي وابن ماجة من حديث
سعيد بن زيد ولهذا نشهد بالجنة لفاطمة الزهرا والحسن
والحسين ريحانتي رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهم اجمعين
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نسا الجنة اخرجه
الحاكم وصححه من حديث ابي سعيد الخدري وورد ايضا ان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة اخرجه الحاكم من حديث ابي
سعيد وحذيفة ويجب ان يرجي لهم من ثواب الله وغفرانه
اكثر مما يرجي لغيرهم من بقية الامة لصحبتهم وسبقهم الي الاسلام
ونصرهم النبي عليه السلام وبذلهم مهجهم واموالهم دونه الي غير
ذلك من المزايا الحميدة والمناقب السعيدة ولا نشهد بالجنة
او النار لاحد من الناس بعينه سوى من شهد له رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالجنة كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم للصحابية
لما قالت حين مات عثمان بن مظعون رضي الله عنه وهو اول من
توفي من المهاجرين بالمدينة شهادتي عليك ابا السايب لقد

اكرمك الله وسايد ربك ان الله اكرمه الحديث قالت فو الله لا ازكي
على الله احدا بعد ان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ما قال بل نشهد بما شهد به القران بان المومنين من اهل
الجنة والكافرين من اهل النار ونري المسح على الخفين في الحضر
والسفر مشروعا لانه اي المسح وان كان اثباته زيادة على الكتاب
اي على ما اثبته القران من غسل القدمين مطلقا لكنه اي المسح
ثبت بالخبر المشهور وبمثله يزاد على الكتاب يشير الي ما ذكره علماونا
في اصول الفقه من ان خاص القران اذا ثبت به حكم لا يزاد على ذلك
الحكم بخبر الواحد لان خاص القران قطعي وخبر الواحد ظني والزيادة
نسخ ولا ينسخ القطعي بالظني فان قيل ما معنى النسخ هاهنا ولا
منافاة بين الحكمين قلنا يلزم من ثبوت حكم خبر الواحد نسخ وصف
حكم القطعي ولهذا لم يقل علماونا بافتراض النية ونحوها في الوضو
لان القطعي دل على ان المفروض اربعة فلو اثبتنا بخبر الواحد فرضا
اخر كان ذلك نسخا لوصف ما اثبته القطعي لان كل المفروض كان
ذلك الحكم فصار بتلك الزيادة بعضا سيل امير المومنين على بن
ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة
للمقيم اخرجه مسلم وابن ماجة والنسائي وروي ابو بكرة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن
وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما اخرجه
ابن خزيمة في صحيحه وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا
من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين وذهب بعض العلما
الى ان قراة الجر في اية الوضو اشارة الى ذلك ولهذا المذكور من

قوة

قوة الاسند لال وكثرة الادلة قال الامام ابو حنيفة رحمة الله عليه
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاني فيه مثل ضوء النهار يعني الظهور
والوضوح وقال الكرخي من ايمتنا اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الاثار التي جات فيه اي المسح في حكم المتواتر
وفي نسخة في خبر المتواتر وانما كان كذلك لان المشهور احد قسمي المتواتر
عند البعض وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة
لان الصدر الاول كانوا يعدونه من شعار اهل السنة حتى سيل انس
ابن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين
الصديق والفاروق ولا تطعن في الختنين المرتضى وذي النورين
وتمسح على الخفين اي ترى المسح عليهما مشروعا ولا تحرم نبيذ الجر
اي لا تقول بتحريمه وهو اي نبيذ الجرار نبيذ تمر او زبيب في الما
فيجعل في انا من الخزف الذي هو الجر واحد الجرار فيحدث فيه اي
الما المنبوذ فيه التمر او الزبيب لذع في المذاق وحرافة كما يحدث
للفقاع وكان نهي عن ذلك في بدء الاسلام كما كانت الجرار اواني الخمور ثم
نسخ حكم تحريمه على ما اخرجه مسلم من حديث بريدة كما نسخ تحريم الانتباذ
في الدبا والحنتم والمزفت والنقير في حديث وفد عبد القيس ثم ورد
انتبذوا في كل انا فان الظروف لا تحرم شيا فعدم تحريمه اي نبيذ الجر
من قواعد اهل السنة والجماعة وشعارهم خلافا للروافض لانهم
لطعنهم في الصحابة ردوا الناسخ وهذا المذكور من عدم تحريمه
محله ما اذا لم يشتد بخلاف ما اذا اشتد نبيذ الجر وصار
مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه اكثر من اهل السنة
وذهب بعض الايمة الى اباحة قليله والمعنى به التحريم لكنه لا يحد منه
الا بالسكر ولا يبلغ ولي الله تعالى درجة الانبيا لان الانبيا

معصومون عن المعاصي مامونون عن خوف سوا الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك المبلغ لهم عن الله تعالى مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام وكل وصف من هذه الاوصاف بانفراده يقتضي فضلهم على من سواهم من الاوليا فكيف عند اجتماعها لهم بعد الاتصاف بكمالات الاوليا السابق ذكرها فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي الذي ليس بنبي افضل من النبي كفر وضلال لانه جحد لما علم من الدين بالضرورة نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل من مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين مرتبة النبوة ومرتبة الولاية اذ كل نبي ولي قطعا وانه اي النبي افضل من الولي الذي ليس بنبي فيدبر لك لان الانبيا متفاضلون وكلهم اوليا والحاصل ان التردد انما هو في ولاية النبي ونبوته لان ولاية غير النبي قاصرة بالنسبة الى ولاية النبي ورجح البعض ولاية النبي قال لانها وجهته الى الحق والنبوة وجهته الى الخلق ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي الشرعيين فلا يكون مكلفا غير مخاطب بهما لعموم الخطابات الشرعية الواردة في التكاليف فلا يخرج عنها من كان اهلا للتكليف بحال واجماع المجتهدين على ذلك الحكم المذكور وذهب بعض المباحيين القايلين باباحة المحرمات الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة لله تعالى وصفا قلبه عن الحظوظ والشهوات واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه اي ذلك العبد الامر والنهي اي التكليف بمقتضاهما و زعموا انه لا يدخله الله النار بارتكاب الكباير وذهب بعضهم اي المباحيين الى انه اي العبد الذي بلغ غاية المحبة الحاجزة تسقط عنه العبادات البدنية الظاهرة وتكون عبادته التي تكلف بها التفكر في صفاته تعالى وافعاله وفي خلق السموات والارض وهذا

الذي

الذي ذهبوا اليه وكفر وضلال لان عموم الخطاب معلوم من الدين بالضرورة
فان اكمل الناس في المحبة وصفا القلب والايمان هم الانبيا خصوصا
خاتم النبيين محمد احبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل منها
في حق غيرهم لانهم مكلفون بواجبات مختصة بهم زيادة على الواجبات
العامة وقال تعالى مخاطبا لاكمل خلقه فاستقم كما امرت حتى قال صلى الله
عليه وسلم شيبتني هود واخواتها واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا احب
الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه لانه اذا احبه وفقه وفعل الذنب حذرا ن
والنصوص من الكتاب والسنة يجب ان تحمل على ظواهرها ما لم يصرف
عنها اي الظواهر دليل قطعي عقلي وسمعي كما في الايات والاحاديث
التي تشعر ظواهرها بالجسمية والجهة ونحو ذلك من التحيز والصورة
وغير ذلك فانها مصروفة عن ظاهرها بالادلة القطعية الدالة على امتناع
ذلك في حقه تعالى على ما سبق بيانه لا يقال اعتراضا على اطلاق النص
على الايات والاحاديث المصروفة عن الظواهر هذه الايات والاحاديث
التي تشعر ظواهرها بما يمتنع في حقه تعالى ليست من النصوص لان
النصوص يجب اعماله في مدلوله ولا يصرف عن ظاهره على ما عرف في اصول
الفقه بل هي من المتشابه الذي لا يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون امنا به وهو مصروف عن ظاهره على ما سبق بيانه لانا نقول
في الجواب المراد بالنص هاهنا اي في قوله والنصوص تحمل
على ظواهرها ليس هو ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم حيث قالوا
في تقسيم النظم من جهة ظهور المعنى ان ظهر المراد منه يسمى ظاهرا فان ازداد
وضوحا بان سيق اللفظ لذلك المعنى سمي نصا ثم ان انقطع معه احتمال
التاويل يسمى مفسرا فان انقطع احتمال النسخ سمي محكما فليس المراد
بالنص هاهنا النص بهذا المعنى حتى يرد ان المتشابه لا يسمى نصا

وان النص لا يصرف عن ظاهره بل المراد بالنص هاهنا ما يعم اقسام النظم مما
يعم اقسام النظم كلها المذكورة وغيرها كالخاص والعام والمشترك
والمؤول والخفي والمجمل والمتشابه على ما هو المتعارف من استعمال النص
في هذا المعنى الشامل لجميع اقسام النظم والحاصل ان للنص معنيين
احدهما مطلق النظم فيصدق بالمتشابه لانه قسم من النظم والاخر ما ازداد
وضوحا على الظاهر بواسطة السياق وهو بهذا المعنى قسيم للمتشابه
مباين له فعلى الاول يصح ان يقال هذا النص متشابه مصروف عن ظاهره
والعدول عنها اي عن الظواهر اي ظواهر النصوص بالمعنى المتعارف
الى معان اخر باطنية يدعيها اهل الباطن الذين يجيلون المعاني الظاهرية
وهم الملاحدة اهل الزيغ والالحاد في دين الله وسموا الباطنية لادعايهم
ان النصوص من الكتاب والسنة ليست على ظواهرها ولا يراد بها معانيها
الظاهرة منها بل لها اي النصوص معان باطنية هي المرادة لا تعلم
بالنظر والاستدلال لا يعلمها الا المعلم وهو بزعمهم امام العصر من اهل البيت
المنصوص على امامته وهم زنادقة يستترون بالتشيع والانتساب
الى الطايفة العلمية من الروافض وقصدهم بذلك اي برد علم
النصوص الى المعلم نفي الشريعة بالكلية وتعطيل الاحكام الشرعية
وهدم القواعد الدينية ويتوصلون الى غرضهم من ذلك بالتدرج ولهم
في ذلك من الحيل والمخازي ما يضيق هذا الكتاب عن تفصيله الحاد
اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال والتصاق بكفر لكونه اي
العدول عن الظواهر المرادة الى ما يدعيه هولاء الملاحدة تكذيبا
للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به من الاحكام الماخوذة
من ظواهر النصوص بالضرورة لانهم يؤولون جميع ظواهر النصوص حتى
نحو اقيموا الصلاة واتوا الزكاة فمن شهد منكم الشهر فليصمه و لله

على

على الناس حج البيت الى غير ذلك واما ما يذهب اليه بعض المحققين من
الراسخين من ان النصوص على ظواهرها المرادة ومع ذلك اي مع كونها
على ظواهرها اعتقادا او عملا فيها اي النصوص اشارات خفية الى دقايق
لطيفة تنكشف اي تلك الدقايق على ارباب السلوك والمجاهدة من اهل
الله يمكن التطبيق بينها اي المعاني المشار اليها وبين المعاني الظواهر
المرادة فهو اي مما يذهب اليه بعض المحققين من كمال الايمان ومحض العرفان
لان المعطل للظواهر زنديق والمنافي لهذه الدقايق بالكلية حشوي
والقايل بالظواهر المعبر عنها والدقايق المشار اليها من اهل الكمال والعرفان
والفرق ظاهر بين من يدعي ان الامور الباطنية هي المرادة دون المعاني
الظاهرة وبين من يقول بان الظواهر هي المرادة ولكن فيها اشارات
الى دقايق لا تنافي الظواهر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الطهور
شطر الايمان يقول الباطني المراد تطهير القلب عن خبايثه لا هذه
الطهارة الظاهرة ويقول العارف المراد هذه الطهارة ومع ذلك ففي
النص تنبيه على تطهير القلب من الاخلاق الردية ورد النصوص
بان تنكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية متنا ودلالة
من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر يجوز ان يراد بالنص
ههنا المعنى الاخص كما يجوز ان يراد بالنص بالمعنى العام وانما كان ذلك
كفرا لكونه اي رد النصوص بانكار احكامها تكذيبا صريحا لله ورسوله
فيما اخبرت به النصوص معنى من ثبوت تلك الاحكام وخصوصا ما ورد
من ذلك بصيغة الخبر فمن قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر
قطعا لان ذلك تكذيب صريح للقران المجيد قطعا بتراتها وذلك معلوم
من الدين بالضرورة واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر
لكن اذا ثبت كونها اي المعصية معصية بدليل قطعي مجمع عليه

وقد علم ذلك الحكم فيما سبق تقريره من قوله في مسئلة كون المؤمن لا يخرج
من الايمان بالكبيرة نعم اذا كان بطريق الاستحلال الى اخره والاستهانة اي الاستخفاف
بها اي المعصية كفر لان ذلك من امارات التكذيب بحرمتها والاستهزاء
على الشريعة كفر لان ذلك الاستهزاء من امارات التكذيب بها وعلى
هذه الاصول المذكورة من كون رد النصوص واستحلال المعصية الثابت
كونها معصية بدليل قطعي ونحو ذلك كفرا يتفرع ما ذكر من الفتاوى وهي
من انه اذا اعتقد المكلف الحرام حلالا فان كانت حرمته اي ذلك الحرام
لعينه وقد ثبت كونه حراما بدليل قطعي كاكل الميتة واكل لحم الخنزير
فان ذلك المعتقد يكفر والا فان لم تكن حرمته لعينه او كانت ولكنها لم
تثبت بقطعي فلا يكفر وذلك بان تكون حرمته اي ذلك الحرام لغيره كاكل
مال الغير بغير اذنه او ثبت كونه حراما بدليل ظني كالامور المختلف
في حرمتها وبعضهم اي المشايخ لم يفرق في حكم الاعتقاد المذكور بين الحرام
لعينه والحرام لغيره فقال هذا البعض من استحل حراما وقد علم في دين
النبي صلى الله عليه وسلم بالضرورة تحريمه كنكاح ذوي المحارم من الامهات
والاخوات ونحوها او شرب الخمر المجمع على كونه خمرا او اكل الميتة او دم
مسفوح او لحم خنزير من غير ضرورة تلجي الى شرب ذلك واكل ذلك
فكافر بذلك الاستحلال وهو التحقيق وفائدة الخلاف تظهر في اكل مال
الغير اعتدا فانه يكفر مستحله على احد القولين وفعله اي المكلف هذه
الاشيا المذكورة ونحوها بدون الاستحلال فسق بلا خلاف ومن استحل
شرب النبيذ الى ان يدخل في سكر من شربه يعني من استحل السكر
من النبيذ كفر لان حرمة السكر اجماعية ولو كان مما يحل شرب
قليله اما لو قال الحرام مقطوع بحرمته هذا حلال لا لكونه يعتقد ذلك
بل لترويج السلعة او قال ذلك بحكم الجهل بحرمته لا يكفر لان ذلك

ليس

ليس من امارات التكذيب ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او تمنى الا يكون
الخمر حراما او تمنى الا يكون صوم رمضان فرضا وكان ذلك التمني لما يشق
عليه اي التمني من عدم تناول الخمر والامساك في الصوم لا يكفر لانه لم يستحل
بذلك حراما ولا هذا التمني من امارات التكذيب وهذا بخلاف ما اذا
تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه اي متمني يكفر لان
حرمة هذا المذكور ثابتة في جميع الاديان باجماع العقلا موافقة للحكمة
لان تحريم ذلك وضع للشي في محله يقينا وليس هو مما يختلف باختلاف الاعصار
والامم ومن اراد الخروج خروج الاحكام عن الحكمة اليقينية التي بها انتظام
امور العالم وصلاحه وبقاوه الى امده فقد اراد ان يحكم على الله بما ليس
بحكمه وفي بعض النسخ فقد اراد حكم الله ما ليس بحكمه وبالجملة فالمعنى
انه اراد ان يصدر عنه تعالى من الاحكام ما يجب تنزيهه عنه وهذا
انما يكون عن جهل منه اي هذا المتمني بربه من هذه الحيثية وفيه
بحث اذ التحقيق ان ملزوم الكفر انما يكون كفرا اذا التزم وما ذكر من هذا
المعنى يجوز ان يخفى على هذا المتمني وذكر الامام شمس الايمة السرخسي
في كتاب الحيض من مبسوط انه لو استحل وطي امراته الحايض يكفر
لكون هذه الحرمة قطعية وفي النوادر لابن سماعة عن الامام محمد
ابن الحسن رحمه الله انه اي مستحل وطي امراته وهي حايض لا يكفر
وهو الصحيح من القولين لان هذه الحرمة ليست معلومة بالضرورة
من الدين وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح لما ذكرنا
وقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شيتم ظاهر في تحريم اللواطة بها نعوذ
بالله من سوء الفهم ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمايه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر والوجه ظاهر
الا في انكار الوعيد لما تقدم من الخلاف في اخلافه وكذا يكفر اذا تمنى

ان لا يكون اي يوجد نبي من الانبيا بعينه على قصد استخفاف بذلك النبي
كان ذلك التمني عن عداوة له وهو ظاهر وكذا يكفر لو ضحك على وجه
الرضي بالمقالة الصادرة ممن تكلم بالكفر لان الرضي بالكفر كفر وكذا
لو جلس على مكان مرتفع يتشبه بالعالم وحوله جماعة يسالونه مسايل على
على وجه السخرية والاستهزا ويضحكون من ذلك ويضربونه اي ذلك الجالس
بالوسايد يكفرون اي الجالس ومن حوله جميعا لانه استخفاف بالشريعة
وكذا الوامر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بكفر فانه يكفر لحينه
لانه رضي بالكفر في الصورتين وكذا يكفر لو افتى امراة بالكفر لتبين من
زوجها بردتها لانه رضي بالكفر ايضا وتلاعب في الدين وكذا لو قال عند
شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة متعمدا او صلى
بغير طهارة متعمدا يكفروا وان وافق ذلك الاستقبال القبلة
لما في ذلك من الاستخفاف والتلاعب وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا
جزمنه اطلاقها لا اعتقاد المدلولها لما ان ذلك صريح الكفر وهو غني
عن البيان الى غير ذلك من الفروع المبنية على تلك الاصول واليأس
من الله كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من
الله كفر اذ لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون فمن جزم بانه شقي
في المال فقد ييس ومن جزم بانه سعيد في المال فقد امن فان قيل
استشكالا على كون كل من اليأس والامن كفرا الجزم بان العاصي يكون
في النار بأس من الله والجزم بان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى
فيلزم على هذا ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان المعتزلي او
عاصيا لانه اي المعتزلي اما امن ان كان مطيعا لانه يجزم بانه من اهل
الجنة او ايس ان كان عاصيا لانه يجزم بانه من اهل النار والقول بان
المعتزلي كافر مشكل وذلك لانه من اهل القبلة ومن قواعد اهل

السنة

السنة انه لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا في الجواب هذا
المنسوب الي المعتزلي في الوجهين ليس بياس ولا امن من الله تعالي
لانه اي المعتزلي على تقدير العصيان اي ان يكون عاصيا لا ييأس
ان يوفقه الله تعالي للتوبة والعمل الصالح بل يرجو ذلك فلا يجزم بانه
من اهل النار فلا يكون آيسًا وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله
الله تعالي فيكتسب بعد الطاعة المعاصي بل يخاف من ذلك فلا يجزم
بانه من اهل الجنة فلا يكون امنا وبهذا الجواب يظهر الجواب عما قيل
من ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير اي المعتزلي كافرا لياسه
من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن لانه حينئذ يعتقد انه من اهل
النار مستحق لدخولها وذلك الجواب الذي يظهر انا نقول
لا نسلم ان اعتقاد المعتزلي استحقاقه النار بارتكابه الكبيرة يستلزم
الياس من الله لما تقدم تقريره من انه لا ييأس ان يوفق للتوبة وراجي
ذلك ليس بايس ولا نسلم ايضا ان اعتقاده اي المعتزلي صاحب الكبيرة
عدم ايمانه وكونه غير مؤمن لخروجه من الايمان بالكبيرة علي رايه
المفسر ذلك الايمان عنده بمجموع التصديق والاقرار والاعمال
علي ما سبق بيانه حيث كان ذلك الاعتقاد بنا على انتفا الاعمال
من ايمانه بارتكاب الكبيرة والشي ينتفي بانتفا جزيه يوجب
اي ذلك الاعتقاد الكفر حتي يكون ايسا لكونه كافرا فلا نسلم ان
اعتقاده كونه غير مؤمن يقتضي كفره والحال ما ذكر لان مرتكب الكبيرة
عندهم وان خرج من الايمان المفسر عندهم لكنه لا يدخل في الكفر
لثبوت الواسطة عندهم بين الكفر والايمان واني يكون كافرا والحال
ان كلا من تصديقه واقراره باق على حكمه هذا المذكور من هذه
المباحث قد انتهي تقريره ولكن الجمع بين قولهم اي السلف لا يكفر

احد منا لقبلة من اهل القبلة وقولهم بكفر من قال بخلق القرآن على ما روي
عن الامام ابي يوسف انه قال اجتمع رايي وراي الامام ابي حنيفة
رحمة الله عليهما على كفر القايل بخلق القرآن او قال باستحالة الروية
رويته تعالى او سب الشيخين الصديق والفاروق رضي الله عنهما
او لعنهما او امثال ذلك المذكور كالقول بالجهة والجسمية والاتصاف
بالحادث ونحو ذلك مشكل لان المعتزلة والشيعة والمجسمة والكرامية
وامثالهم من اهل القبلة والفرق الاسلامية والتحقيق عدم الاكفار على
ما حقق في المطولات وتصديق الكاهن فيما يخبر به عن الغيب كقوله كفر
صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على
محمد اخرجه الحاكم وصححه عن ابن مسعود موقوفا وله حكم الرفع والكاهن
هو الذي يخبر عن الكواين التي تكون في مستقبل الزمان ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب اي الاطلاع عليه وكان في
العرب كهنة يدعون معرفة الامور المذكورة كشق وسطيح فمنهم اي
الكهنة من كان يزعم ان له رييا من الجن يتراءى له احيانا ويخبره بالامور
وتابعه من اتباع الجن تهواه تلقي اليه الاخبار وقصة سواد بن قارب
مشهورة ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور الخفية بفهم قوي
اعطيه وقوة نفس واصابة تخمين وحدس والمنجم الذي يستدل
باحوال النجوم على الحوادث ويستند في ذلك الى اوضاع فلسفية اذا
ادعى العلم بالحوادث الاتية فهو مثل الكاهن تصديقه كفر وبالجملة
العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه لا سبيل اليه اي علم الغيب للعباد
الا باعلام منه تعالى والهام بطريق المعجزة او الكرامة يعني
الا باعلام بطريق المعجزة كالوحي او الهام بطريق الكرامة او ارشاد
منه تعالى غير مختص بنبي ولا ولي الى الاستدلال على امر مغيب

بالامارات

بالامارات الخفية الدالة عليه وهذا فيما يمكن ذلك الاستدلال فيه
من الامور كما في كوائن الجو الدالة على بعض الامور كما لا تكاد تخطي فيه
الامارة وكانت العرب تنتجع مواقع المطر اذا ابلغ البرق عددا معلوما
عندهم فلا يخطي ذلك الانتجاع وهذا الذي ذكر من الارشاد ذكر
في التتاوي ان قول القايل عند روية هالة القمر يكون مطرا مدعيا
انه علم الغيب في ذلك لا بعلامة دالة على ذلك ليستند علمه
اليها كفر اما اذا كان ذلك بعلامة دالة عليه فهو بارشاد كما ذكر فلا
يكون كفرا والمعدوم ليس بشي ان اريد بالشي الامر الثابت المحقق
في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وتعقله على ما ذهب اليه
المحققون من المتكلمين من ان الشيية التي هي اتصاف المعلوم
بكونه شيا تساوق الوجود والثبوت فاذا ثبت كون المعلوم موجودا
كان شيا وعكسه ومن ان العدم يرادف النفي فالمفهوم واحد واللفظ
متعدد وانما ذكر المساوقة في الشيية والوجود والترادف في العدم
والنفي لا المساوقة تصدق مع اختلاف المفهوم وثبوت نسبة المساواة
والراجح ان مفهوم الشيية غير مفهوم الوجود وان كانا متساويين
واما العدم والنفي فالراجح ترادفهما والحاصل ان ما يمكن ان يعلم
ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشي والا فالمعدوم
منفي ولا شي كذا في شرح المقاصد فهذا اي كون المعدوم ليس
بثابت ولا متحقق حكم ضروري لم ينازع فيه احد الا جمهور
المعتزلة والفلاسفة القايلون بان المعدوم الممكن لا الممتنع كواجب
احد واجتماع النقيضين ولا المركب الخيالي كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
فان ذلك ليس بشي اجماعا ثابت في الخارج وشي لا بمعنى انه موجود خارجا
او ذهنا بل بمعنى ان له تحققا في نفسه وثبوتا وهذا اقرب مما يقوله

مثبتوا الاحوال التي ليست موجودة ولا معدومة كالوجود وعالمية العالم وهم محجوبون بان البديهة جازمة بان ما لا وجود له لا ثبوت له وكون الامكان وصفا ثبوتيا فلا بد ان يكون موصوفه وهو الممكن ثابتا مردود بان الامكان اعتبار عقلي على ما حقق في المطولات وان اريد بقولهم المعدوم ليس بشيء ان المعدوم لا يسمى شيا ولا يطلق لفظ الشيء عليه فهو اي كون المعدوم يسمى شيا او لا بحث لغوي مبني على تفسير الشيء لغة من انه اي الشيء عبارة عن الموجود فما لم يكن موجودا لا يسمى شيا او انه عبارة عن المعلوم بالفعل فما علم يسمى شيا موجودا كان او لا وما لم يعلم لا يسمى شيا او انه عبارة عن ما يصح ان يعلم ويخبر عنه معلوما كان او لا فالمرجع في هذه التسمية الى النقل عن ايمة اللغة والى تتبع موارد الاستعمال اي استعمال لفظ الشيء في كلام من يوثق بعربيته وفي شرح المقاصد وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات وقال الزمخشري انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم وفي دعا الاحيا من المسلمين للاموات منهم وفي صدقتهم اي صدقة الاحيا عنهم اي الاموات نفع لهم اي للاموات اي يجوز ان يحصل لهم نفع بذلك خلافا للمعتزلة تمسكا منهم في دعوى عدم النفع بذلك بان القضا لا يتبدل لقوله تعالى ما يبدل القول لدي ولان كل نفس مرهونة بما كسبت لقوله تعالى كل امرء بما كسب رهين فلا ينفكه دعا له ولا صدقة عنه ولان المرء يجزي بعمله ان خيرا فخير وان شرا فشر لا بعمل غيره لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى الى قوله الاوفى والدعا والصدقة عمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح التي بلغ القدر المشترك منها حد التواتر فردها ضلال وبدعة من الدعا للاموات بالرحمة والمغفرة وكذلك خصوصا في صلاة

الجنازة

الجنازة التي هي دعا للميت وشفاعة فيه وقد تواردتا اي الدعا والصدقة
لما كان له اي لفعله او لشرعيته والندب اليه معنى يصلح ان يناط به
كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه امة من
المسلمين يبلغون ماية كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه اخرجه مسلم
من حديث انس وعن سعد بن عبادة سيد الخزرج انه قال يا رسول
الله ان ام سعد يعني نفسه ماتت فاي الصدقة افضل قال الما
فحفر سعد بيرا صدقة عن امه وقال هذه لام سعد اخرجه ابو
داود والنساي وقال صلى الله عليه وسلم الدعا يرد البلا والصدقة
تطفي غضب الرب اخرجه ابو الشيخ ابن حيان من حديث ابي هريرة
بهذا اللفظ واخرجه الحاكم بنحوه من حديث عايشة واخرجه من حديث
ثوبان بلفظ الدعا يرد القضا وقال صلى الله عليه وسلم ان العالم
والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما قال الحافظ الجلال لا اصل له والاحاديث
والاثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله صلى الله عليه
وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل
اخرجه الامام احمد والحاكم من حديث ابي سعيد الخدري قال
الحافظ قوله ما لم يستعجل قطيعة من حديث اخر لفظه يستجاب لاحدكم
ما لم يعجل اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة ولقوله صلى الله عليه
وسلم ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما
صفرا اخرجه ابو داود والترمذي وحسنه وابن ماجة من حديث
سلمان ثم الاجابة تطلق على تحقيق المطلوب وعلى قبول الدعا على
انه يحصل به المطلوب وان لم يحصل لحين القبول فالاجابة لهذا المعنى

لا تتاخر فلا تعارض بين هذا الحديث وحديث يستجاب لاحدكم ما لم
يعجل واعلم ان العمدة في ذلك اي اجابة الدعا صدق النية
في طلب الامور المرضية وخلوص الطوية من الاخلاق الردية
وحضور القلب عن طمانينته لقوله صلى الله عليه وسلم
ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى
لا يستجيب الدعا من قلب غافل لاه اخرجه الترمذي والحاكم
من حديث ابي هريرة واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال
يستجاب دعا الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعا الكافرين
الا في ضلال قالوا ولانه اي الكافر لا يدعو الله لانه لا يعرفه
فاذا دعا فانما يدعو امن هو متصف بما لا يصلح ان يكون صفة له تعالى
لانه اي الكافر وان اقر به تعالى معتقدا في الجملة فلما وصفه
تعالى بما لا يليق به من الصفات بحسب الوجه الذي به كفر فقد
نقض اي الكافر اقراره المذكور لرجوع اقراره الى ذلك الموصوف
وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب
اخرجه الامام احمد من حديث انس محمول ذكر الكفر فيه على كفران
النعمة جمعا بين الاية والحديث وجوزه اي هذا القول بعضهم
لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني وهذا دعا من كافر
فقال الله تعالى له انك من المنظرين وهذه اجابة لذلك الدعا
واليه اي القول باجابة دعا الكافر ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو نصر الدبوسي من مشايخ ما ورا النهر قال الصدر الشهيد
ركن الدين ابو الفضل الكرماني وبه اي هذا القول يفتى وما اخبر
به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة اي علاماتها
الدالة على اقترابها من خروج الدجال المذكور في خبر تميم الداري

وحديث

وحديث ابن صياد ودابة الارض قالوا واليها الاشارة بقوله تعالى واذا
وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ويأجوج ومأجوج
ونزول عيسى عليه السلام من السما فيكسر الصليب ويقتل
الخنزير والدجال وطلوع الشمس من مغربها سايرة الى مشرقها
فهو اي جميع ذلك حق لانها اي هذه الامور امور ممكنة في ذواتها
اخبر بها الصادق وكلما اخبر به الصادق فهو حق قال حذيفة بن اسيد
الغفاري اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال لما
تذكرون قلنا نذكر الساعة فقال صلى الله عليه وسلم انها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر صلى الله عليه وسلم الدخان والدجال
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم عليهما السلام
ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب
وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى
محشرهم اخرجه مسلم والاربعة والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط
المذكورة كثيرة جدا وفي غيرها من الاشراط ايضا كتقارب الزمان
وكثرة العجم الذين ياكلون الفي ويضربون الرقاب وتكثير المساجد وان
تلد الامة ربتها الى غير ذلك وقد روي احاديث عنه صلى الله عليه وسلم
واثار عن السلف رضي الله عنهم في تفاصيلها اي الاشراط وكيفياتها
وترتيبها في الوجود وما أول منها وما لم يوول فلتطلب تلك التفاصيل
من كتب التفسير والسير والتواريخ وبعض المطولات من علم الكلام والمجتهد
في اثبات الاحكام العقليات والشرعيات الاصلية المتعلقة بالاصليين
والفرعية الفقهية قد يخطي في اجتهاده وقد يصيب فيه وذهب
بعض الاشاعرة ونسب الى الامام الشافعي رحمة الله عليه وبعض المعتزلة
الى ان كل مجتهد في المسايل الشرعية الفرعية المتعلقة بالعمل الى ا

قاطع من الادلة فيها مصيب فيد بالفرعية اذ لا يكون كل مجتهد مصيبا
في الاعتقاديات وقيد بقوله التي لا قاطع فيها لان المسايل الفرعية
الثابتة بالادلة القطعية لا يجري فيها اختلاف وان ساغ في بعضها
اجتهاد لدقة وجه الاستدلال فلا عبرة بالخلاف فيه وجمهور المحققين
على ان المصيب من المجتهدين واحد مطلقا وهذا الاختلاف المذكور مبني
على اختلافهم في ان هل لله تعالى في كل حادثة حكم معين ولا يتعدد
حكم الحادثة او حكمه في المسايل الاجتهادية القابلة للخلاف هو ما ادى
اليه راي المجتهد فيكون له تعالى في الحادثة الواحدة احكام متعددة
فعلى الاول المصيب واحد وهو من ادى اجتهاده الى ذلك الحكم المعين
وعلى الثاني كل مجتهد مصيب لان كل حكم ادى اليه اجتهاد هو حكم لله وتحقيق
هذا المقام ان المسيلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها اي المسيلة
حكم معين ثابت قبل اجتهاد المجتهد فيها او يكون له سبحانه فيها حكم معين
قبل الاجتهاد وحينئذ كان له سبحانه فيها حكم معين اما ان لا يكون من
الله تعالى عليه اي الحكم المعين دليل بنفاد سنته او يكون منه سبحانه
عليه دليل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فالاقسام اربعة ليس
فيها له تعالى حكم قبل الاجتهاد له تعالى فيها حكم معين لا دليل عليه عليه
دليل قطعي عليه دليل ظني والاول مذهب عامة المعتزلة واختلفوا
فذهب بعضهم الى استوا الحكمين الحاصلين عن الاجتهادين في الحقيقة
وبعضهم الى احدهما احق والمختار الرابع وهو ان الحكم معين وعليه
من الله تعالى دليل ظني ان وجده اي الدليل المجتهد فان حصل وجه
الاستدلال منه فقد اصاب في اجتهاده وان فقده اي المجتهد الدليل
وظن غيره دليلا فاثبت به خلاف ذلك الحكم المعين فقد اخطا في
اجتهاده والمجتهد غير مكلف باصابته اي الدليل والحكم لغموضه

ودفنه

ودقته وخفائه عليه فلا يكلف ما ليس في وسعه فلذلك المذكور من كونه
غير مكلف باصابته كان المخطي في اجتهاده معذورا شرعا بل كان
ماجورا للحديث الذي ذكره فلاخلاف على هذا المذهب المختار في ان المخطي
في اجتهاده ليس باثم لما انه غير مكلف بالاصابة وانما الخلاف على هذا
المذهب في انه اي المخطي مخطي ابتدا وانتها اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا ابتدا من حيث ظنه غير الدليل دليلا وانتها من حيث اثباته
الحكم المخالف للحكم المعين واليه اي كونه مخطيا بالنظر اليهما ذهب بعض
المشايخ وهو اي هذا المذهب مختار الشيخ الامام محيي السنة ابي منصور
الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي
سليمان الجوزجاني تلميذ الامام محمد بن الحسن الشيباني رحمة الله عليهم
والوجه انه لا معنى للخطا الا عدم الاصابة وكما انه لم يصب الحكم فكذلك
لم يصب الدليل او انه مخطي انتها فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطا
فيه اي الحكم وان اصاب في الدليل الذي اثبت به ذلك الحكم حيث
اقامه اي الدليل على وجه مستجمعا ذلك الدليل شرايطه المعتبرة
في اقامته وكونه من اقامه مجتهدا واركانه التي بها تحققه في ذاته
فاتى اي المجتهد بما كلف به في الاجتهاد شرعا من الاعتبار
المشار اليه بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وليس عليه اي المجتهد
في المسايل الاجتهاديات وهي المسايل الفرعية اقامة الحجة
القطعية التي مدلولها الذي هو الحكم حق لا شبهة فيه البتة
اذ المختار ان الدليل ظني فاني يلزمه اقامة الدليل القطعي والاجتهاد
لا يكون الا في الظنيات لانه استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي واستفراغ
الوسع ان يجد المجتهد في نفسه العجز عن المزيد على نظره في تحرير
طريق الحكم والدليل على ان المجتهد قد يخطي فلا يكون كل مجتهد مصيبا

وجوه من الادلة الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير في فهمناها
للحكومة اي المطلوب منها بدليل قوله والفتيا ولو كان كل اجتهاد من
الاجتهادين اجتهاد داود واجتهاد سليمان عليهما السلام في تلك الحادثة
صوابا لما كان لتخصيص سليمان في ذلك بالذكر جهة تصلح ان تكون مناطا
للتخصيص المذكور لانهما لو استويا في الاصابة كان التخصيص ترجيحا لاحد
المتساويين على الاخر والى هذا اشار بقوله لان كلا منهما قد اصاب الحكم
وفهمه على هذا التقدير والقصة انه رفع الى داود عليه السلام بحضر
من سليمان عليه السلام خصومة بين اصحاب زرع وقيل كرم تدلت
عناقيده واصحاب غنم رعت زرع الاخرين او كرمهم فحكم داود بالغنم لاصحاب
الحرث فقال سليمان غير هذا ارفق بهم تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون
بالبانها واولادها وشعرها والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى
يعود الى ما كان ثم يترادان الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان المجتهد
قد يخطي الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب
والخطا التي بلغت في الكثرة الى حد يوجب العلم بحيث صارت هذه الاحاديث
والاثار متواترة المعنى على ما سبق بيانه ولو كان كل مجتهد مصيبا لما
حصل الترديد المذكور قال صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة اذا اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة اخرجه الحاكم وصححه
عن عبد الله بن عمرو ان رجلين اختصما الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
لعمرو اقض بينهما قال اقضي وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبت
فلك عشر اجور وان اجتهدت فاخطات فلك اجر وفي حديث اخر جعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا
اخرجه البخاري من حديث ابن عمرو بلفظ اذا اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران واذا اجتهد فاخطا فله اجر واحد وعن ابن مسعود رضي

١٣

الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني اومن الشيطان فمن كماله اضافة الخطا
الى حديث النفس او الوسوسة وقد اشتهر تخطية الصحابة بعضهم بعضا
في الاجتهاديات ولو كان كل مجتهد مصيبا لما خطا بعضهم بعضا الثالث
من الوجوه ان القياس مظهر لحكم الاصل في الفرع لا مثبت له على الصحيح
فالثابت بالقياس صورة حكم ثابت بالنص معنى ضرورة كون القياس
مظهرا لذلك الحكم الثابت بالنص وقد اجمعوا على ان الحق فيما يثبت
بالنص واحد اي على ان الحكم الثابت بالنص واحد في الاصل والفرع
لا غير ذلك الواحد الذي افاده النص فلو صوبنا كل اجتهاد لزم تعدد
حكم النص في صورة اختلاف اجتهادين على قياسين ضرورة استناد كل من
الحكمين الى النص واللازم باطل باجماعهم الرابع من الوجوه انه لا تفرقة
في العمومات الواردة من النصوص في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم
بين الاشخاص من المكلفين لاستواء الكل في الاحكام الشرعية فلا يكون
الفعل الواحد مباحا في حق شخص محظورا في حق اخر فلو كان كل مجتهد مصيبا
لزم من ذلك اتصاف الفعل الواحد من افعال المكلفين في نفس الامر
بالمتنافيين اللذين لا يجتمعان من الحظر والاباحة والصحة والفساد
والوجوب وعدمه واللازم بين البطلان واما الملازمة فلان اختلاف
الاجتهاد يوجب ثبوت الحكمين المتنافيين للفعل الواحد فلو قلنا
بتصويب كل اجتهاد ثبت للفعل الواحد في نفس الامر حكمان متنافيان
وهو معنى الاتصاف بذلك مثلا تصرف الصبي باذن وليه مباح باجتهاد
محظور باجتهاد فلو كان كل مجتهد مصيبا كان ذلك التصرف متصفا بالحظر
والاباحة وهذا بخلاف ما اذا قلنا بان المصيب واحد فان الفعل وان وصف
بالمتنافيين لكنه لا يتصف في الواقع بهما وتمام تحقيق هذه الادلة
المذكورة والجواب عن تمسكات المخالفين في هذه المسئلة القائلين

بتصويب كل اجتهاد يطلب من كتابنا التلويح على التوضيح في شرح التنقيح
في اصول الفقه للراسخ العلامة صدر الشريعة قال في التلويح والاصوب
ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد فيما اذا استفتى
عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه
احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما وايضا اذ اتغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم
اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد
اذا صار مجتهدا انتهى وانما قال والاصوب الى اخره لما ان الفعل الواحد
بالنسبة الى شخصين مثلا ربما يقال جاز ان يتصف بالمتنافيين وفيه نظر
لانه يلزم منه التفرقة بين اشخاص المكلفين وبالجملة فلزوم ما ذكر بالنسبة
الي واحد اظهر ورسل البشر افضل من رسل الملايكة فموسى افضل من
جبريل ورسل الملايكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من
عامة الملايكة اما تفضيل رسل الملايكة على عامة البشر فبالاجماع
بل ثبوت ذلك بالضرورة لا يحتاج فيه إلى نظر واما تفضيل رسل البشر
على رسل الملايكة وتفضيل عامة البشر على عامة الملايكة فمختلف
فيه وكون المختار ما ذكر فلوجوده نقلية وعقلية الوجه الاول وهو
متعلق بتفضيل رسل البشر ان الله تعالى امر الملايكة بالسجود لادم على
وجه التكريم والتعظيم له بدليل قوله تعالى حكاية عن قول
ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي اي بالامر بالسجود له قوله
تعالى حكاية عن قول ابليس ايضا انا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومبناه على انه فهم ان في الامر بالسجود لادم تفضيله على المامورين
بالسجود له ولهذا ابى ان يسجد مدعيا انه افضل ولا يخفى ان مقتضى
الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس فان الحكمة لا تقتضي

الامر

الامر للاعلى بالسجود وللادنى فثبت ان ادم افضل من رسل الملايكة لدخولهم
تحت الامر بالسجود ولا قايل بالفصل فثبت تفضيل رسل البشر على رسل
الملايكة الوجه الثاني لذلك ايضًا ان كل واحد من اهل اللسان يفهم
من قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها الاية القصد الا لا يبى سند اي
هذا القول الي تفضيل ادم على الملايكة والقصد الى بيان زيادة
علمه اي ادم على علمهم واستحقاقه التكريم والتعظيم عليهم فيكون
افضل منهم الوجه الثالث وبه اثبات المطلبين قوله تعالى ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين والملايكة
من جملة العالمين ومن كان مصطفى عن غيره فهو افضل منه فال ابراهيم
وال عمران من عامة البشر وقد اصطفوا على الملايكة فهم افضل منهم
وقد خص من ذلك العموم بالاجماع تفضيل عامة البشر الظاهر من عموم
الاية على رسل الملايكة فلا يكون مرادًا فبقي العموم معمولا به
فيما عدا ذلك المخصوص لا يقال العام المخصوص ظني الدلالة فلا يثبت
به هذا المطلوب لانا نقول لا خفا في ان هذه المسيلة مسلة
التفضيل المذكور ظنية والظنيات يكتفى بها بالادلة الظنية
فيتمسك فيها بالعام المخصوص الوجه الرابع ان الانسان في الجملة
يحصل الفضايل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوايق
والموانع له عن تحصيلها من الشهوة والغضب وسوح الحاجات
الضرورية له تنافي اثنا تحصيل ذلك الشاغلة تلك الحاجات له
عن اكتساب الكمالات لان ذلك من شانها ومع ذلك فيجتهد في
تحصيلها حتى تحصل ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع وجود
الشواغل عنها والصوارف عن تحصيلها اشق من العبادات
وكونها لا مع الشواغل والصوارف وادخل في الاخلاص لان الاخلاص

مع العوايق عنه اوقع واحق بالتمدح من الاخلاص الذي لا يعوقه عنه شي
فيكون المتصف بالاشق من صفات الكمال افضل ممن لا يكون شانه ذلك
فتكون عامة البشر افضل من عامة الملايكة لان كمالات الملايكة حاصلة
لهم بالفعل وكمالات البشر انما تحصل بالاكتساب والمشاق الكثيرة فثوابهم
اكثر وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة كالقاضي ابي بكر
الباقلاني وابي عبدالله الحليمي الى تفضيل الملايكة على البشر
وتمسكوا في ذلك بوجوه عقلية ونقلية الوجه الاول ان الملايكة
ارواح مجردة عن المادة وشواغلها كاملة بالفعل فليست كمالاتها بالتدرج
والاكتساب مبراة لتجردها عن مبادي الشرور والافات وتلك المبادي
كالشهوة والغضب من الصفات الحيوانية لانه ينشا عنها الشرور
والمفاسد من حيث طلب الملايم ودفع المنافي وكثرة الشركا في الامور
التي لا بد منها ولهذا اقتضت الحكمة وضع الشرايع للتحاجز والزجر
عن المفاسد التي مبداوها الشهوة والغضب ومبراة عن ظلمات
الهيولي العنصرية المركبة من الاخلاط المتنابية والصورة الحالة في
الهيولي مقومة لها والظلمات المذكورة هي المبادي المذكورة ونحوها
من الاخلاق الردية قوية على الافعال العجيبة والاثار الغريبة
فقد قلب جبريل مداين قوم لوط عليهم في لحظة عالمة بالكواين
ماضيها واتيها لانها منتقشة بذلك انتقاشا روحانيا على ما يقوله
القايلون بالتجريد من غير غلط يعرض لها في ذلك او نسيان بخلاف
الانسان والجواب عن ذلك ان مبنى ذلك المذكور من حقايق
الملايكة وصفاتهم على الاصول الفلسفية والقوانين التي ليست عند
اهل السنة مرضية دون الاصول الاسلامية والمباني القطعية
الوجه الثاني من ادلتهم ان الانبيا مع كونهم افضل البشر يتعلمون

ويستفيدون

ويستفيدون اي الانبيا منهم اي الملايكة العلوم والمعارف بدليل
قوله تعالى علمه شديد القوي اي جبريل وقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك اي جبريل بالقران ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم
فتكون الملايكة افضل والجواب عن ذلك ان التعليم في الحقيقة
من الله تعالى والملايكة انما هم الواسطة المبلغون عن الله الوجه الثالث
لهم انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم اي الملايكة
على ذكر الانبيا وما ذاك التقديم في الذكر الا لتقدمهم اي الملايكة
في الشرف والرتبة على الانبيا والجواب عن ذلك ان ذلك التقديم
في الذكر انما هو لتقدمهم اي الملايكة في الوجود على الانبيا او التقديم
لان وجودهم اخفي لانهم غيب عنا فالايمان بهم اقوي وهم بالتقديم
في الذكر اولي لان الغيب مقدم على الشهادة في الذكر الوجه الرابع لهم
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون
فان اهل اللسان والبلاغة يفهمون من ذلك الاسلوب والانتقال
افضلية الملايكة على عيسى عليهم السلام اذ القياس والقانون الراجع
الى البلاغة في مثله اي هذا المقام الذي هو لتاكيد نفي الاستنكاف
المذكور الترقي في التعبير عن المقصود من الادنى الى الاعلى فيكون الترقي
من عيسى الى الملايكة مقتضيا لافضليتهم عليه يقال لا يستنكف من هذا
الامر ان يفعله الوزير ولا السلطان ولا يحسن ان يقال لا يستنكف
من هذا الامر السلطان ولا الوزير لمخالفة ذلك القياس المذكور
ثم لا قايل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبيا من حيث التفضيل
المذكور فاذا ثبت كون الملايكة افضل من عيسى ثبت كونهم افضل
من ساير الانبيا والجواب عن ذلك ان النصارى لما غلوا في دينهم
استعظموا المسيح الى ان تجاوزوا الحد حيث قالوا بترفع من

ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل قالوا ابلغ من ذلك بينبغي ان يكون
ابنا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقالوا في توجيه كفرهم
القطيع لانه اي عيسى مجرد عن لوثة النطفة لانه لا اب له وقادر
على الامور الخارجة عن الطاقة البشرية الخارقة للعادة يبري الاكمه
والابرص ويحيي الموتى وهذه المقدورات تختص بالقدرة الالهية
على سائر عباد الله من بني ادم اذ لم يجتمع ذلك لغيره فرد الله سبحانه
عليهم من حيث زعمهم وبالنظر الى المعنى الذي بنوا عليه كفرهم بانه
لا يستنكف من ذلك الامر والاذعان بالعبودية له تعالى المسيح
الذي لا اب له ولا من هو اعلى منه اي المسيح في هذا المعنى الذي هو
التجرد عن الاب وهم اي من هو اعلا من هذا الوجه الملايكة الذين لا اب
لهم ولا ام لهم وهم اعلى من حيث القدرة ايضا فانهم يقدرون باذن الله
تعالى على افعال هي اقوى واعجب من افعال عيسى عليه السلام
التي هي ابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى قال بعض العارفين خلق
الله لجبريل القاوما يتي قوة يقدر بادنى قوة منها على اعدام العالم
في لحظة والى ذلك الاشارة بقوله تعالى شديد القوى واذا تقرر هذا
فالترقي من الادنى الى الاعلى واثبات العلو للملايكة على عيسى في هذه
الاية انما هو في امر التجرد عن الاب والام وفي اظهار الاثار القوية
من الافعال العجيبة لا في مطلق الشرف والكمال حتى يلزم من ذلك الترقي
افضلية الملايكة على عيسى والحاصل ان الترقي من الادنى الى الاعلا
في الاية على بابه موافقا للقياس وقانون البلاغة لكن الترقي المذكور
انما هو بالنظر الى التجرد والاقتدار المذكورين ولا ريب في ان الملايكة
اعلا من هذا الوجه ولا ينافي ذلك ان يكون عيسى افضل منهم واكثر
ثوابا واجلالا واكرم على الله حالا ومآلا فلا دلالة في هذه الاية

الكريمة

الكريمة في افضلية الملائكة عليهم الصلاة والسلام على عيسى بن مريم
عليهما السلام وقد تم هذا الجزء المبارك بحمد الله تعالى وحسن توفيقه
على يد افقر العباد الى ربه احمد يونس العُبَيْدي المالكي غفر الله له
ولوالديه ومشايخه واخوانه ولمن دعا له بالمغفرة
ولمن راى عيبا واصلحه ولمن طالع فيه ودعا لجميع
ولكل المسلمين تحريرا في شهر الحجة الحرام سنة
الف ومائة ثمانية وعشرين من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل
الصلاة واتم التسليم
ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي
العظيم